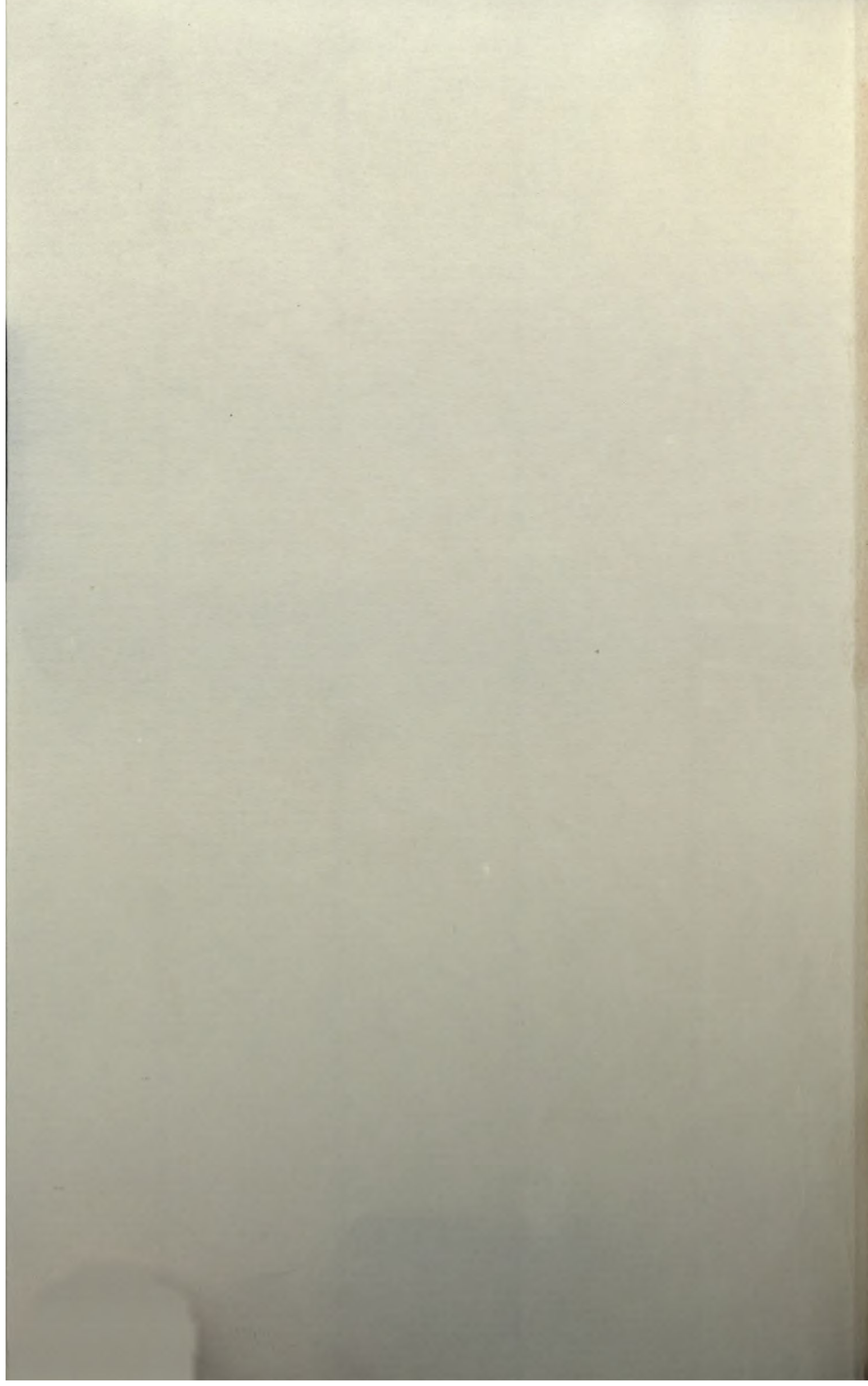


Dogun. 885 m



Zur Entwicklungsgeschichte der Seele.

Dr. G. G. Schneckenburger.

SCHNECKENBURGER,

ZUR

KIRCHLICHEN CHRISTOLOGIE.

Bei Flammer und Hoffmann in Pforzheim ist erschienen und kann durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Psyché.

Zur Entwicklungsgeschichte der Seele.

Von

Dr. C. C. Carus,

Geheimen Medicinalrath, Leibarzt Sr. Majestät des Königs von Sachsen u. s. w.

Mit dem Bildnisse des Verfassers.

Groß Octav. Velinpapier. Preis 3 Thlr. 8 Ngr. oder 5 fl.

Aus den Berliner literarischen Blättern, 1847, Nr. 5:

— — „Und dennoch ist unsere Zeit eine bedeutsame Zeit! — In dieser „Psyché“ des trefflichen Carus liegt uns ein Werk vor, das, wenn es recht verstanden und innig begriffen wird, in vielen Kreisen des Wissens und Kennens theils die begonnenen Revolutionen befestigen, theils neue vorbereiten kann. Das Werk umfaßt Physiologie und Psychologie; denn Beides ist nur Eines, wie der Verfasser mit Klarheit darlegt u. s. w. — Wir besitzen Anthropologien und Psychologien genug von Philosophen und Theologen mit überwiegender Tendenz auf das spekulativ Ethische oder spekulativ Religiöse. Keiner von Allen hat so entschieden die veralteten Anschauungen von der in zwei Hälften zerlegten Seele aus dem Tempel der Wissenschaft gefegt, wie Carus, und dies konnte auch nur einem Manne gelingen, der eben so Arzt und tiefblickender Naturforscher ist, wie geistvoller Philosoph. Sein Werk ist die Schöpfungsthat eines reichen, tiefen und klaren Geistes, der auf dem Grund umfassender, ihrer Wahrheit und innersten Bedeutung nach erkannten Erfahrungen mit selbstbewußter Freiheit des Denkens und schaffenden Gestaltens sich bewegt; es wird belebende, verjüngende Früchte tragen für Wissenschaft, Kunst und Leben.“

Aus dem Allgemeinen Anzeiger der Deutschen, 1847, Nr. 52:

„Wer sich über Seelenleben auf anziehende und belehrende Weise unterrichten will, dem sei obiges Werk empfohlen. Der tiefe, neuschaffende Verfasser betritt in diesem Buch eine neue Bahn und weiß mit solcher Klarheit und Einfachheit in das Geheimniß des Seelenlebens einzudringen, daß er auch Den, welchem „Seele und Seelenleben“ tägliche Aufgabe des Forschens war, durch Neuheit, Gediegenheit und Wahrheit überrascht. So ist es! ruft man oftmal aus, und nur so kann es sein, wie Carus es darstellt. Der Referent, der die Seelenlehre als einen vorzüglichen Zweig des pädagogischen und theologischen Wissens ansieht, der in einer Umgebung groß gezogen wurde, wo jede seelische Erscheinung besprochen wurde, der viele Lehrbücher der Psychologie kennt, meint ein Urtheil zu haben über die vorliegende von Carus. Die älteren Bücher erbauten philosophisch, Carus natürlich, gleich den Griechen, von denen er nachweist, daß sie viel verständigere Ansichten von der Seele haben, als die christlichen Philosophen, die, von theologischen Ansichten geblendet, Menschen-seelen schufen, über die der tiefer Blickende lächelt. Carus geht aus vom unbewußten Leben der Seele und dann über zu dem bewußten. Jeden aufmerksamen Leser wird befriedigen, was über das Heranbilden der Seele in den Thieren gesagt wird. Und wo findet man diese würdige, erhabene Ansicht von der Seele des Menschen, wie sie Carus giebt? Ruhig und klar, wie ein Grieche oder Römer — sein Gesicht zeigt auch einen solchen — schreitet der Verfasser einher und weiß den Leser mehr und mehr in seinen Bereich zu ziehen, weiß ihn zu fesseln, daß er stets zu ihm zurück muß. Glauben an Fortdauer der Seele, das Streben nach Wahrheit, nach Sittlichkeit, die feste Ueberzeugung von Gottes Dasein, Wirken und Walten erhält einen neuen Aufschwung. Ehrenmänner werden es dem Referenten gewiß Dank wissen, auf ein solches Buch, welches, da es von einem Arzte ist, doppelt merkwürdig und belehrend ist, aufmerksam gemacht zu haben.“

Zur

Kirchlichen Christologie.

Die orthodoxe Lehre

vom doppelten Stande Christi

nach

lutherischer und reformirter Fassung.

Von

Dr. M. Schneckenburger.

Neue, erweiterte Bearbeitung.

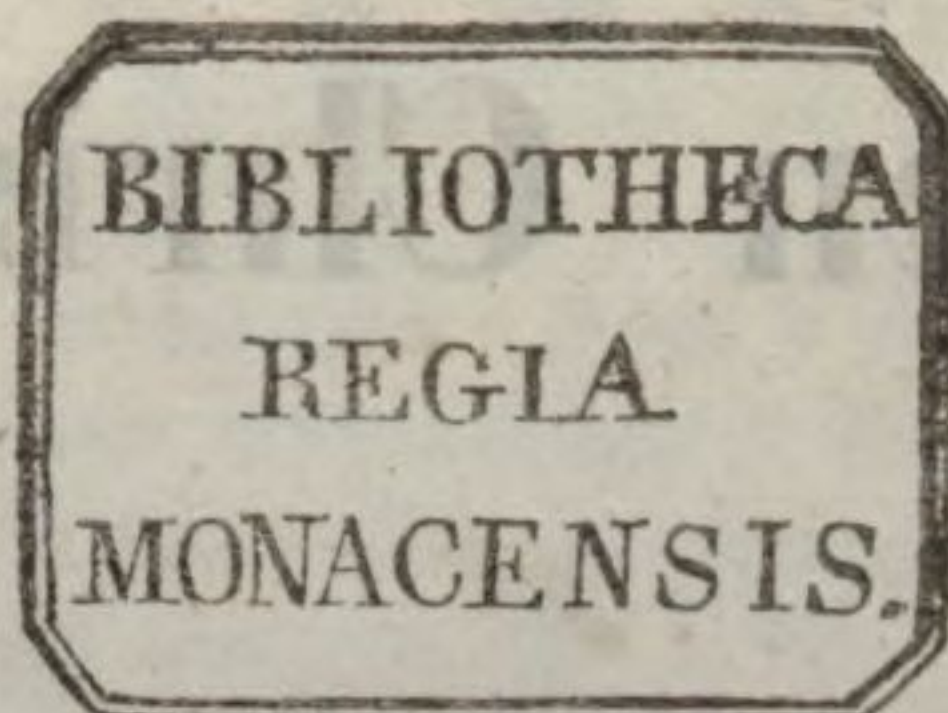


Pforzheim,

Flammer und Hoffmann.

1848.

244. 3.



V o r r e d e.

Eine Vorlesung über vergleichende Dogmatik der Lutheraner und Reformirten, zu welcher ich mich in meiner academischen Stellung aufgefordert fand, hat die erste kürzere Bearbeitung vorliegenden Aufsatzes veranlasst, welche in den Tübinger Jahrbüchern für Theologie 1844 erschienen ist. Wenn derselbe auch mehr, als ich erwarten durfte, freundliche Beachtung fand; so ist es doch nicht in der Weise geschehen, wie ich es wünschen musste, nämlich so, dass mir belehrende Winke über eine solche Art der Behandlung des dogmatischen Lehrstoffs beider Confessionen zu Theil geworden wären. Deshalb lasse ich ihn hiemit in erweiterter Gestalt ausgehen, theils als bescheidene Anfrage, ob eine in ähnlicher Art durchgeführte Vergleichung des gesammten Lehrbegriffs der beiden protestantischen Hauptconfessionen, welche zu bearbeiten ich manche Aufforderung erhalten habe, als zeitgemäss erscheinen möchte, theils aber auch als Versuch, zu Studien in diesem Gebiete überhaupt aufzumuntern, das mir noch über Gebühr zurückzustehen scheint hinter dem Grade von wissenschaftlicher Beleuchtung, dessen sich andere Perioden der Dogmengeschichte von

Seiten des emsigen Fleisses, der Gegenwart zu erfreuen haben. Oder ist's nicht so? Können wir nicht z. B. vom Dreicapitelstreit viel gründlichere Auskunft geben als vom Ubiquitätsstreit? und wissen wir nicht von der Christologie etwa eines obscuren arabischen Bischofs der ersten Jahrhunderte zuverlässigeren und genuineren Bescheid, als, trotz der neuen Confessionspolemik, von der Christologie, welche die Väter der reformirten Confession ausgebildet haben? Selbst wenn die confessionellen Lehren durchweg völlig ausgelebte Formen wären, und ihre Differenz für unser gegenwärtiges Bewusstsein etwas durchaus Gleichgiltiges: so würde doch ihre einstmalige grosse Bedeutung und die Macht, welche sie auf das Leben ausübten, ihnen den Anspruch lassen, mindestens dem Interesse der historisch-psychologischen Forschung eben so nahe zu liegen, als z. B. die mit so viel Vorliebe ihrem Dunkel enthobenen Gebilde der gnostischen Phantastik, zumal da der Entwicklungsprocess des geistigen Lebens, welchen jene bezeugen und mit-constituiren, seinen positiven Zusammenhang mit den Bewusstseinsformen der Gegenwart in keiner Weise verleugnen kann.

Nachdem die an jugendlichen Hoffnungen reiche, neuere gläubige Theologie den Verjüngungsprocess des Alten nicht so rasch vorwärts gefördert hat, dass das in Aussicht gestellte Zusammensinken der confessionellen Lehrgegensätze in einer tieferen Mitte zu einem befriedigenden Vollzug gekommen wäre, vielmehr die mit geheimer Macht fortwirkende Tradition principieller Eigenthümlichkeiten unversehens an mehr als Einem Ort hüben und drüben das mit den wohlgemeintesten Erwartungen begonnene kirchliche Unionswerk in bedenkliche Verlegen-

heiten gebracht hat, ist wenigstens die Einsicht häufiger geworden, dass eine sorgfältige Liquidation der beiderseitigen Besonderheiten keine gering zu achtende Vorarbeit des Friedens sein werde. Als ein Beitrag zu solcher Liquidation möchte diese Abhandlung mit verstärktem Accent es aussprechen, dass nur ein „volles Eingehen in die ganze Tiefe der Gegensätze“ zu dem gewünschten Bewusstsein der Einheit führen dürfte.

Wenn Diejenigen, welche der Ruhm oder die Anklage trifft, nur zu treue Hüter des alten ererbten Hortes zu sein, mit ihren lautesten Gegnern wetteifern in Verwahrungen gegen eine Stabilität der Orthodoxie, welche die Form eines vergangenen grossen religiösen Lebens zur unbedingten Norm für die Gegenwart, die Dogmatik des sechzehnten Jahrhunderts zum ausreichenden Manna für die Bedürfnisse des Tages machen möchte: so hat der „Idiot“ gewiss mit gutem Grund gewarnt vor der gefährlichen Freude an Freisprechungen von der Anschuldigung des Orthodoxismus, vor dem Spiel mit angenehmen Heterodoxieen, und von unerkannten Tiefen der verschrieenen Orthodoxie gesprochen, worin viel Gold und viele Edelsteine enthalten sind, von denen unser windiger, gefühliger Subjektivismus keine Ahnung hat. In der That darf der gar häufig katachrestisch sogenannten Neoorthodoxie zugemuthet werden, die alten Schätze selber, deren Tradition sie wahren will, nicht ihre altfränkische Fassung und Gothik entgelten zu lassen, sondern sie auch in dieser Form mit liebevoller Treue zu pflegen. Dabei ist ja ganz unbenommen, aus den alten Steinen neue Funken zu schlagen, die Diamanten in neuer Fassung ihren Blitz in

den Tag herein leuchten zu lassen. Der Verfasser hat alle Hochachtung vor dem vielen Trefflichen, Glänzenden und Tiefsinnigen, was in der Sprache und Anschauung unsrer Zeit zur Geltendmachung der ewigen Wahrheiten des Christenthums geschieht und geschehen ist. Indem er dies Alles der dankbarsten Benützung würdig erachtet, und jeder Zeit ihr Recht im vollsten Sinn gewahrt haben will, bekennt er dagegen im klaren Bewusstsein des Einseitigen und Beschränkten, welches der alten Lehre in ihrer doppelten kirchlichen Form vielfach anklebt, dass ihm doch, was von Umbildungs-Versuchen der Kirchenlehre durch die neuere Theologie bekannt geworden ist, nur den Respekt vor der Grossartigkeit und Tiefe jener Systeme vermehrt hat, in welchen unsere Väter Jahrhunderte lang ihre höchsten Anschauungen niederlegten, und worin ganze, tüchtige Menschen ihre religiöse Gedanken-Arbeit vollzogen, und tröstet sich bei seinen archaistischen Sympathieen mit einem Manne, der kein Alterthümer war und doch meinte, das alte System sei nicht das Werk von Stümpern und Hälbphilosophen. —

Bern, 15. Nov. 1847.

Der Verfasser.

I n h a l t.

§. 1. S. 1—7. Allgemeines über die Natur und Bedeutung der Lehre vom doppelten Stande Christi bezüglich auf die Lehre von seiner Person und seinem Amte. Allgemeinste Differenz des Interesses der Confessionen an der Lehre vom Doppelstande. (Note S. 4. Andeutung der dogmengeschichtlichen Bewegung, welche die reformatorische Christologie verräth in ihrer divergenten Tendenz. Mißverständniß der reformirten Christologie.)

§. 2. S. 7—18. Die Stationen des Erniedrigungsstandes. Eigentliches Subjekt derselben. Reformirte *humiliatio* des λόγος. Eigentlicher Sinn dieser *quasi humiliatio*. Zusammenfallen der *exinanitio* und *incarnatio*. In wiefern auch die menschliche Natur an der Erniedrigung Theil hat, da sie eigentlich dadurch erhöht worden ist. Mögliche Unterscheidung der *exinanitio* und *incarnatio*, so daß diese jener subordinirt wird als die zeitliche Ausführung eines ewigen Akts.

§. 3. S. 18—28. Lutherische Unterscheidung von *incarnatio* und *exinanitio*, und Subordination der letzteren unter jene. *Conceptio* das erste Stadium der *exinanitio*. Falsche moderne Erklärungen. Der zeitlich und empirisch concipirte Gottmensch ist nur durch eigene gottmenschliche Exinanition dessen, der von der Incarnation her durch die *communicatio idiomatum* auch als Mensch auf illocale Weise im λόγος existirt. Ringen der Schultheorie, diese Vorstellung auszudrücken. Wichtigkeit der Betheiligung der menschlichen Natur schon beim ursprünglichen den *status exinanitionis* einleitenden Entäußerungs-Akt — wegen der Satisfaktionslehre.

§. 4. S. 29—44. Resultate der Vergleichung. Note S. 30 über die Salbung Christi. Specifisches Interesse der reformirten Christologie: Homousie mit der Menschheit; der lutherischen: wahre Gottmenschheit. Ringen der lutherischen Theorie mit ihren Schwierigkeiten, das irdische Leben als ein real menschliches, wahrhaft geschichtliches zu

- begreifen. Nothwendiges Eintreten des Exinanitionsbegriffs. Das innere Verhältniß des Abendmahlsbegriffs zu dem von der Person Christi, dieser nicht durch jenen bestimmt, eher umgekehrt; andere Analogieen.
- §. 5. S. 45—53. Der Satisfaktionsbegriff in seinem Zusammenhang mit der Ständelehre. Lutherisch, die menschliche Natur mitgenugthuend, reformirt, nur die göttliche, Lockerung des Satisfaktionsbegriffs selbst, Uebergang desselben in den der Lebensmittheilung.
- §. 6. S. 53—58. Begriff der Zurechnung. Lutherisch ein synthetisches Urtheil, vollzogen durch die eine *unio mystica* einleitenden Sacramente. Reformirt ein analythisches Urtheil, die im Glauben bestehende *unio* anerkennend, zum Bewußtsein bringend, oder nicht eigentlich ein Urtheil, sondern eine aktive Operation, welche sich unserm Urtheil als vollzogen darstellt.
- §. 7. S. 57—74. Der thuende Gehorsam. Lutherisch der Glaubige vom Gesetz schlechthin frei, weil Christus stellvertretend das Gesetz erfüllt hat. Nur negativ das Gesetz noch Norm für den Glaubigen. Reformirt Christus selbst zum Gesetzgehorsam verpflichtet, wie dann noch sein Gehorsam stellvertretend? Künstliche Einschränkungen jenes Satzes, künstliche Distinktionen im letzteren. Wahrer Sinn der reformirten Lehre von Christi stellvertretendem thätigen Gehorsam und unsrer Verpflichtung. Weitere Ausführung der reformirten Vorstellung vom thätigen Gehorsam gegen Guerike.
- §. 8. S. 14—81. Nachweis der Unrichtigkeit von Philipppis Erklärung der *ἀνθρωπότητα* der menschlichen Natur Christi sowohl nach dem lutherischen als dem reformirten System.
- §. 9. S. 82—87. Analogieen — des Urmenschen, der Theorie von der Fortpflanzung der Seelen. Bedeutung des Menschlichen überhaupt in beiden christologischen Theorien. Allgemeinste Formel der Differenz.
- §. 10. S. 87—92. Die Grenzstation beider Stände, der Descensus; tiefere Gründe seiner verschiedenen Fassung. (Note S. 91 leiblicher Descensus.) Verschiedenheit der eigentlichen Betrachtung der einzelnen Stationen der Erhöhung. (Note S. 92 in wiefern lutherisch auch die Auferstehung zum imputirten Gehorsam gehört?)
- §. 11. S. 93—98. Lutherischer Begriff der Erhöhung in ihrem Verhältniß zur *incarnatio* und zu den mittlerischen Funktionen. Die drei *gradus* der Verherrlichung; der *gradus futurus*.
- §. 12. S. 98—114. Der reformirte Anfangsmoment der *exaltatio*, die Auf-erweckung als Justification. Der erhöhte Mittler vornehmlich Repräsentant des Heilsbesitzes. In wiefern der Gottmensch nach beiden

Naturen *subjectum quo* der Exaltatio? Verschiedene Lehrformen. Hauptinteresse, die wahre Realität der Menschheit in diesem Zustande festzuhalten. Demgemäfs die Stationen aufgefaßt. Sitzen zur Rechten Gottes als Sein an einem Ort (Note S. 108 Ebrard und Hoffmann). Endlichkeit der Gaben. Fortgehendes Wachsthum der menschlichen Natur des Gottmenschen bis zur endlichen *plenitudo*.

§. 13. S. 114—119. Rückblick auf das trinitarische *pactum salutis*. Die gottmenschliche Lebensproceß in seinem Verhältniß zu jenem. Seitenblick auf die Analogie der Vorstellungen vom Zustand der Seelen nach dem Tode überhaupt, auf die praktischen und paränetischen Motive für das gegenwärtige Leben.

§. 14. S. 119—129. Die mittlerischen Geschäfte des Erhöhungsstands. Ungerades Verhältniß der Fürbitte und des Königthums. Der reformirte Begriff der Intercession, Verhältniß zur Satisfaktion, Stellvertretung überhaupt. Subjektive Wendung. Uebergehen in die Intercession des h. Geistes. Unterschied der priesterlichen Intercession von der Benediktion. Ausnahme der Wiedergeburt von den Gegenständen und Wirkungen der Intercession. Auffallende Vorstellung von der jenseitigen Fortsetzung des stellvertretenden thuenen Gehorsams.

§. 15. S. 130—136. Lutherischer Begriff der Intercession. Allgemeinheit ihrer Beziehung. Besondere Beziehung auf die Justification, als Zutheilung der Satisfaktion an das einzelne Subjekt. (Note S. 132. Burk über das hohenpriesterliche Amt. Note S. 133. Wurzeldifferenz des lutherischen und reformirten Kirchenbegriffs.) Benediktion durch die Sacramente. (Note 134. Wahres Interesse der lutherischen Christologie im Sacramentestreit.) Die positive Seite am Geschäft Christi (Note 135. Reformirte Neigungen in der Rechtfertigungslehre der neueren Theologie.)

§. 16. 136—142. Resultate: der lutherische Rechtfertigungsproceß nach seiner theologischen Seite, und die reformirte Gnadenwahl. Die Veränderungen im subjektiven Lebensprocess. (Note 137. Die Qualität der Erwählten.) Die Subjektivität und ihr ewiger Werth in ihrer zeitlichen Daseinsform nach lutherischer Vorstellung; ihr Verhältniß zu dem ewigen *pactum* der Trinität nach reformirter. Das Sündenbewußtsein. Umgekehrtes Verhältniß der Subjektivität zu der äusseren Objektivität der Kirche. Lutherisches und reformirtes Katholisiren.

§. 17. S. 143—149. Contrast der Vorstellung vom hohenpriesterlichen Amt mit den beiderseitigen persönlichen Voraussetzungen. Die königliche Funktion. Allgemeine Differenz darüber gesetzt durch die Differenz

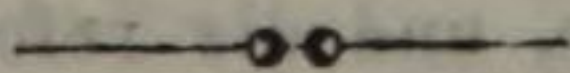
der Personlehre. Reformirte Beschränkung der wirklichen Königsherrschaft. Lutherische Unterscheidung der Geisteswirkungen von der Königsherrschaft Christi.

§. 18. S. 149—168. Reformirte Modalität des gottmenschlichen Wirkens im Erhöhungsstand. Gegenwart im Abendmahl. (Note 152. Essen des Leibs Christi.) Christus als ruhend. (Note 154. Zinzendorf.) Verhältniß der Wirksamkeit Christi zu der Wirksamkeit des h. Geistes, und zu dem h. Geist als seiner Gabe. (Note 156. Uebergehen der Vorstellung: der verklarte Gottmensch giebt den h. Geist, in die: der h. Geist verklart den Gottmenschen.) Wechselverhältniß zwischen dem Gottmenschen im Stande der Verklärung und den Glaubigen als seine Verklärung mit constituirenden Gliedern. Die Glaubigen Christi aktive Stellvertreter in der Welt. Grundton der reformirten Frömmigkeit im Gegensatz zur lutherischen. (Note 165. Erscheinungen im Gemeindeleben. Kirchliche Volksliteratur.) Anglikanismus.

§. 19. S. 168—188. Die Rückkehr zum Gericht. *Depositio regni. Novus ordo rerum.* Thätigkeit und Bedeutung des Gottmenschen in der Ewigkeit. Zweifache reformirte Vorstellung. Tiefster Unterschied von der lutherischen. Rückblick auf die Trinitätslehre. Schwankende Stellung der Wesenstrinität im reformirten System gegenüber dem lutherischen.

§. 20. S. 188—195. Folgerungen allgemeinerer Art. Historische Richtung der reformirten Frömmigkeit, speculative der lutherischen. (Note S. 189. Abendmahl.) Chiliasmus. Politik. Schluss.

Beilage. S. 196—219. Die von Thomasius vorgeschlagene Fortbildung der lutherischen Christologie.



§. 1.

Die Lehre von dem doppelten Stande Christi hängt enge zusammen mit den Lehren von der Person und von dem Werke des Gottmenschen. Sie ist gewissermaßen nur die weitere epische Ausführung der ersteren, die ins Zuständliche herausgesetzte Wesenlehre von der in zwei Naturen bestehenden Person. Eben in den zwei aufeinander folgenden und zu einander sich vermittelnden Ständen verwirklicht sich der Gottmensch. Die Grundlinien der Ständelehre sind daher so alt, als der Glaube an die Gottheit des Christus. Mit dem Bewusstsein des im Himmel thronenden Messias war der Gegensatz seiner $\delta\acute{o}\xi\alpha$ zu dem irdischen Menschenleben, in welches er theilnehmend eingetreten war, gesetzt, der die nachherige $\delta\acute{o}\xi\alpha$ auch als vorherige erscheinen liefs. Als Gott hat Christus eine überirdische Geschichte, als Mensch eine irdische; jene und diese sind seine eigene persönliche Lebensgeschichte, die Darstellung seiner Persönlichkeit als einer zwei Naturen in sich vereinigenden gottmenschlichen Persönlichkeit. Für den Stand der Erniedrigung bildet die menschliche Natur den Grundton. Christus ist darin zunächst das empirisch einzelne Individuum, in welchem freilich der $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ Mensch geworden, das aber nach den allgemeinen Gesetzen, Bedingungen und Schicksalen des Lebensverlaufs mit allen andern seines Geschlechts gleicher Art ist. Für den Stand der Erhöhung bildet die göttliche Natur den Grundton, er ist die göttliche Seins- und Lebensform des gottmenschlichen Individuums, von diesem erreicht vermittelt des Durchgangs durch das irdische Menschenleben. Andererseits kann man aber auch sagen: Erst im Stande der Erhöhung ist der Gottmensch in voller Wahrheit auch wirklich. Der Stand der Erniedrigung ist bei voller Wahrheit der göttlichen doch nur die volle Wirklichkeit der menschlichen Natur, die Präexistenz nur die der göttlichen. Jedoch wie die menschliche nie

absolut ohne die göttliche eine wirkliche Person war, so auch die göttliche nie absolut ohne die menschliche, nur daß diese als ihrem Wesen nach zeitliche in der Präexistenz der göttlichen bloß auf ewige Weise, d. h. in der Form göttlicher Bestimmung wirklich war. Die Darstellung der gottmenschlichen Persönlichkeit in dem durch die zwei Stände sich entfaltenden Lebens-Verlauf bildet aber auch den Rahmen für das gottmenschliche Erlöserwirken. So ist die Ständelehre auch eine nähere Exposition der Aemterlehre, indem sie die persönliche Modalität der Amtsverrichtungen schildert, ihre persönlichen Bedingungen darlegt. Die Erwerbung des Erlösungs-Heils für die Menschen setzt den Erniedrigungsstand voraus, und kann, weil vorzüglich ein Leiden oder überhaupt eine Gehorsamsübung nur in diesem geschehen, die wirkliche Zutheilung desselben an sie den Erhöhungsstand als den der selbständigen Machtübung. Oder nach der dreifachen Aemtertheilung, wobei zu diesen materiellen Wirkungen noch die ideelle ihrer Ankündigung gezogen wird als anbahnend die zweite, ist zu sagen: die Ausübung des prophetischen und priesterlichen Amts fällt vornehmlich auf die irdische Seite, in den Stand der Erniedrigung; die Königsherrschaft auf die himmlische, in den Erhöhungsstand. Doch beides nicht ausschließend, denn auch der Erniedrigte ist König, und auch der Erhöhte Priester und Prophet, so wie auch dort die göttliche Natur wegen der Einheit der Person das mitwirkende und die Funktionen der menschlichen sich appropriirende oder doch bekräftigende ist, hier die menschliche als solche mit herrscht, und neben der Königsherrschaft intercedirt. Wie letztere Funktion gleichsam die Fortsetzung des dem Stand der Erniedrigung angehörigen Erlöserwirkens im Stand der Erhöhung ist, so sind die Machterweisungen in jenem schon die Anticipation von diesem. Wie in den letzteren die göttliche $\delta\acute{o}\xi\alpha$, so tritt in der Intercession die menschliche Homousie und Sympathie des Gottmenschen hervor.

Hienach ist einleuchtend, daß die ganze Entwicklungs- geschichte des Dogmas von der Person und vom Amte Christi begleitet sein muß von einer nach ihr sich richtenden und modificirenden Ständelehre, eben so, daß diese an Interesse und

Schärfe abnehmen muß, so wie die beiden Pole der im erlösenden Gottmenschen geeinigten Naturen von der Spannung des: „wahrer Gott und wahrer Mensch“ irgendwie nachlassen. Dafs daher die neue Durcharbeitung des Dogmas von der Person Christi, so wie die schärfere Betonung der Eigenthümlichkeit seines Erlöserwerks, welche durch die Reformation eintrat, auch eine neue Modification der Ständelehre mit sich führte, ist ganz in der Ordnung. Straufs (Dogmatik II. S. 139) macht die ganz richtige Observation, dafs die lutherische Dogmatik ihre Lehre von der Person Christi, namentlich von der *communicatio idiomatum* durch die von den zwei Ständen theils zu vervollständigen, theils zu decken versucht habe. Jene Weiterbildung der Personlehre verschaffte auch dieser eine frische Bearbeitung und drängte zu wesentlichen Modificationen von derjenigen Gestalt, in welcher sie bei den Kirchenvätern und Scholastikern vorkommt. Diese bestanden aber nicht blofs darin, was Straufs angiebt, dafs das eigentliche Subject der zwei Stände eine andere Bestimmung erhielt, oder dafs der Dokerismus der Idiomencommunication in der Ständelehre nun recht eigentlich herrschend hervortritt. Sondern gerade das Gegentheil scheint das Verdienst der neuen lutherischen Ständelehre zu sein, dafs sie nämlich die Personlehre vom Gottmenschen entschieden weiter treibt zu einer Art von Abrundung und heraus aus dem durch das scholastische Gewirre der *τρόποι* schlecht genug verhüllten Dokerismus.¹

¹ Eine gewisse Vollendung der alten Christologie, und somit allerdings einen Schritt vorwärts erkennt man ziemlich allgemein an, nur über den Werth dieser Fortbildung gehen die Urtheile ziemlich weit auseinander. Während z. B. Thomasius (Zeitschrift für Protestantismus und Kirche 1845 Jan. S. 50) findet, dafs die lutherische Kirche die Nothwendigkeit gefühlt habe, einen bedeutenden Schritt vorwärts zu thun auf dem Wege, das Verhältnifs beider Naturen auf eine lebendigere und innigere Weise zu fassen, und namentlich einem zweifachen Ich, einem doppelten Selbstbewusstsein, zu entgehen: erscheint dieser Schritt vorwärts bei Dörner (Entwicklungsgeschichte S. 160 ff.) nicht gerade als ein reformatorischer, vielmehr nur als ein die alte Fehlrichtung vollendender, eine Radicalreform erst nöthig machender Schritt. Es will mir vorkommen, als ob der eigentlich bewegende

Sehen wir dagegen auf die reformirte Doktrin, so macht ihre Ständelehre den Eindruck, bloß der biblischen und traditionellen Lehrform zu lieb mitgeführt zu sein, so matt und farblos tritt sie in der Regel auf. Weder dient sie zur Vervollständigung der Personlehre, sondern diese kann vollständig erschöpft werden, ohne daß es jener bedarf, die nur einfach die historischen Stationen des gottmenschlichen Lebens äußerlich einrahmt, noch auch zur Deckung von jener, die einer solchen Deckung auch gar nicht bedarf, wenn man nicht etwa die abweisende Confutation

Impuls der Fortbildung bei der einen, wie bei der andern Ansicht und Werthgebung zu wenig beachtet werde, was sich freilich dadurch leicht erklärt, daß die christologische Lehränderung durch den Zusammenhang mit der Abendmahlssache, in dem sie zunächst vor sich ging, eine gewisse Verschiebung erlitt. Ich möchte hier nur erinnern an die Gestalt und Bedeutung, welche die mittelalterliche, auf die altöcumenischen Formeln hin erbaute Christologie für das wirkliche religiöse Bewußtsein hatte. Wie sehr Lange (Worte der Abwehr etc. mit Berufung auf Nitzsch's System 5. A. S. 258) das Rechte traf, wenn er von einem gewissen monophysitischen Zug spricht, welcher durch die altorthodoxe Kirchenlehre hindurchzieht, dafür zeugt neben der positiven scholastischen Theorie, (welche die aus der *unio personalis* fließenden Prärogative der menschlichen Natur Christi bis zu einer alles menschlich wahre Selbstbewußtsein aufhebenden, kaum noch ein eigentliches Subjekt für die durch die *visio beatifica* indifferenzirten satisfaktorischen Körperleiden übrig lassenden Steigerung trieb,) ganz besonders das Surrogat, welches sich die Frömmigkeit für die an dem Mittler, der nachdem er jenes mirakulose *theatrum passionis* gegeben, jetzt noch bloß als Richter-Gott in der völligen Transcendenz stand, vermifste Qualität geschaffen hat in der Maria, der Repräsentantin der gottwohlgefälligen, vollendeten Menschheit, der eigentlichen Miterlöserin, Fürsprecherin, Heilig- und Seligmacherin. Indem die Reformation diesen Nebenschöfsling der Christologie, in welchem sich das dort verkümmerte Element der wahren Menschheit luxurirend aufgerankt hatte, abschnitt, war sie nothwendig dahin getrieben, den Ersatz dafür in der wiederum flüssig gemachten Christologie selbst zu suchen, und dies geschah nun auf zwei sich völlig entgegenstehende Weisen, von denen die lutherische mit ihrer Vindication des menschlichen Faktors und ihrem Versuch, diesem durch die Ständelehre sein volles Recht zu vindiciren, in der That tiefsinniger ist, als die bequeme Oberflächlichkeit auch nur ahnt.

der lutherischen Personlehre darunter versteht. Diese allein scheint der reformirten Ständelehre sowohl im Ganzen als auch in Betreff einzelner Stationen einiges Interesse gegeben zu haben, während ein positiv dogmatisches Interesse frischer Art nicht wahrzunehmen ist, sondern die nicht polemischen Bestimmungen derselben möglichst vag in lauter: gewissermaßen, in bloßen Analogien, in moralisch ascetischen Anwendungen ablaufen.

Diese Erscheinung wird dem orthodox lutherischen Beurtheiler die Ansicht bekräftigen helfen, welche schon Luther über den Zwinglischen Christus ohne Idiomencommunication aussprach, und wenn es mit der reformirten Lehre von der Person Christi sich wirklich so verhält, wie auch Dorner behauptet, daß sie nicht eine Fortbildung, sondern bloß ein mattes Zurücksinken auf längst überwundene Fassungsformen sei, so werden wir das volle Recht haben, eben darin den Grund jener Farblosigkeit der Ständelehre zu suchen. Indessen ist jener Vorwurf gegen den wissenschaftlichen Werth der reformirten Lehre von der Person Christi nur ausgesprochen, nicht erwiesen, nachgesprochen vielleicht lutherischen Polemikern, welchen auf ihrem Standpunkt erlaubt war, was einer wissenschaftlichen Dogmengeschichte heutiges Tags, welche von dem treibenden Geist des Reformationszeitalters eine unbefangene Anschauung haben sollte, nicht erlaubt ist, und so bleibt doch die Möglichkeit übrig, daß die reformirte Armuth in der Ständelehre, so wie überhaupt ihre Differenzen in derselben von der lutherischen mit einer Richtung, die Person des Gottmenschen aufzufassen, zusammenhängen, welche, wenn auch der lutherischen ganz ungleich und darum mit vollem Recht von den Streitern dieser Confession angefochten, doch deshalb nicht aller Berechtigung entbehrt, vielmehr eine allerdings die Spannung des Gegensatzes mildernde Eigenthümlichkeit darstellt, welche sich gerade wissenschaftlich empfehlen kann.¹

¹ Es wird wenigstens nicht schwer sein, nachzuweisen, daß die reformirte Lehre von Christi Person ungefähr Dasjenige schon leistet, was Dorner, vorausgesetzt, daß seine wesentliche Gottmenschheit der Menschheit im nicht-pantheistischen Sinne gelten soll, als das von der Christologie jetzt anzustrebende bezeichnet, und Dasjenige

In einem andern Sinn freilich kann man sagen, daß die Lehre von den Zuständen Christi gerade eben so die wichtigere ist in der reformirten Dogmatik, wie die von der Person in der lutherischen. Denn es ist gerade die reformirte Dogmatik, welche die Person des Gottmenschen nur begreifen kann als durchgehend gewisse Zustände der Entwicklung, während lutherisch die gottmenschliche Person, um sie selbst zu sein, diesen Proceß durch entgegengesetzte Zustände gar nicht bedarf. Aber gerade das schärfere Markiren des Gegensatzes der Zustände hängt mit der lutherischen Personlehre eben so zusammen, wie das dogmatisch weniger bedeutende dieses Gegensatzes in der reformirten Betrachtung seinen augenscheinlichen Grund hat in der Beschaffenheit der diesseitigen Personlehre. Sofern nun beide Lehren mitbestimmt werden durch die Idee vom Erlösergeschäfte, dürfte die vorhandene Differenz, welche sich mithin auch in der Auffassung der letzteren Funktion wiederholen muß, zuletzt hinweisen auf eine Differenz des Erlösungsbewußtseins selbst. Aus dieser originalsten Differenz wird sich auch begreifen lassen, daß statt der Eintheilung in *status Christi mediatoris*, welche sich als *exinanitio* und *exaltatio* darstellt, eine andre näher liegt, nämlich in *status ante* und *post incarnationem*, als womit sich, wenn jene noch untergeordnet angeschlossen wird, drei *status* des Mittler-

vermeidet, was er der lutherischen hauptsächlich zum Fehler anrechnet. Man muß dabei freilich den Blick offen haben für die wirkliche dogmatische Bewegung, welche in der reformirten Anschließung an die alten Formeln Statt findet, und nicht diese Anschließung selbst schon für den Abschluß halten. Wenn Thomasius (Zeitschrift etc. 1845. S. 20.) urtheilt, daß die reformirte Kirche einfach bei der *epistola Flavii* stehen geblieben sei, und Ebrard (die Kirche der Zukunft 1845. S. 63.) dies als ein der Wahrheit die Ehre gebendes Zeugniß adoptirt, so scheint mir dabei nichts Minderes als das wesentliche religiöse Interesse der reformirten Christologie übersehen, und darum auch der Sinn jener Recapitulation alter Formeln mißkannt. Daß aber Dorner (S. 191) in derselben eine Unbeweglichkeit gegen den Trieb der Zeit, das Göttliche und Menschliche in lebendiger Vermittlung zu denken, findet, weiß ich nur zu erklären aus völliger Nichtberücksichtigung gerade des Charakteristischen der ref. Christologie in ihrer so engen Verbindung mit der Soteriologie.

Amts ergeben (Alting p. 158.) Ja, wir werden der Neigung begegnen, den Begriff der *humilitatio* selbst auf den *status ante incarnationem* auszudehnen, und dieselbe mit dem *pactum salutis* beginnen zu lassen.

§. 2.

Die einzelnen Stationen des Standes der Erniedrigung sind theils Entwicklungsmomente des irdischen, persönlich-gottmenschlichen Lebens, theils Lebenshemmungen, welche als Erlöserleiden Momente des gottmenschlichen Amts und Werks bilden.¹ Dafs nun hier über das Subject dieses Erniedrigungsstandes und seiner einzelnen Stationen, das nur der Gottmensch sein kann nach seiner Doppelnatur, beide Systeme übereinstimmen, versteht sich von selbst. Auch wenn wir die vorherrschend leidenden Zustände in's Auge fassen, so verwahren sich die reformirten Lehrer stark gegen die lutherischer Seits aus ihrer Scheu vor der Idiomen-Communication gezogene Consequenz, dafs sie eigentlich nur den Menschen leiden lassen. Ja, sagen sie, der Mensch leidet, denn leiden kann blofs die menschliche Natur,² aber es ist der Gottmensch, und die göttliche Natur des Leidenden allein giebt jenem Leiden unendlichen Werth und wirksame Kraft. Es wäre nicht erlösendes Leiden, wenn nicht des Gottmenschen. Unser Glaube verlangt, dafs wir das Leiden nicht gesondert von der Gottheit des Leidenden betrachten.³ Hierüber also ist im Allgemeinen

¹ *Conceptio, nativitas, vita legi subjecta, mors, sepultura, descensus ad inferos* Mastricht p. 491. — *Conceptio, nativitas, humilis educatio, passio, mors, sepultura* Quenst.; — *Conceptio, incrementum sapientiae aetatisque, obedientia usque ad mortem, sepultura* Gerh. bei Hutter S. 205; — *Conceptio, gestatio in utero, nativitas, aetatis incrementum, tota obedientia usque ad mortem* Dietrich instit. catech 474.

² Beza colog. Montisb. p. 253 *pati soli naturae humanae convenit.*

³ *Haec omnia (quae Christus fecit et passus est) in Christo non aliter quam in homine considerata, multo sunt humiliora, quam ut ad salutem et redemptionem generis humani facere viderentur. Quare ipsa fidei nostrae necessitas hoc requirit, ut carnem et opera carnis non separatim sed conjunctim cum divinitate verbi consideremus*

Einstimmung, da auch die Lutheraner das Leiden zunächst und unmittelbar nur der menschlichen Natur zuschreiben, wenn sie gleich die göttliche *per appropriationem* sich etwas inniger dabei betheilen lassen. Allein wenn wir nun den ganzen Stand der Erniedrigung als eine Einheit fassen und fragen, wessen Erniedrigung er ist, so lautet die Antwort zwar wieder: des Gottmenschen, aber diese Antwort verdeckt eine große Differenz über das eigentliche Subjekt der Veränderung, welche sich in Erniedrigung und Erhöhung vollzieht. Dieselbe tritt am klarsten heraus durch genauere Untersuchung des Anfangs, des ersten Stadiums. Als solches wird beiderseits genannt die *conceptio* und *nativitas*. Wer ist durch die *conceptio* und *nativitas* erniedrigt worden oder hat sich erniedrigt? Hören wir zunächst die reformirte Antwort: Niemand anders als der ewige Sohn Gottes, welcher vor dem Moment der Annahme menschlicher Natur hoch war in göttlicher Majestät, diese seine göttliche Majestät nun zwar auch jetzt beibehielt, aber während des ganzen durch jene *conceptio* eingeleiteten Menschenlebens in demselben nicht ausübte, sich derselben gewissermaßen in der von ihm constituirten gottmenschlichen Person entäußerte. Von einer Erniedrigung der menschlichen Natur kann in diesem Moment noch nicht die Rede sein, denn die menschliche Natur wird erst durch ihn.¹ Nur der λόγος ist der in der *conceptio* und dem durch sie eingeleiteten Leben Erniedrigte, der sich selbst erniedrigt, der göttlichen Gestalt entäußert hat. Gewiß ist es höchst auffallend, die re-

Musculus l. th. p. 259. Im Vorbeigehen werde bemerkt daß diese *fidei necessitas*, welche die Gottheit zu setzen nöthigt in den persönlichen Leistungen Christi, gar viel Verwandtschaft hat mit dem Schleiermacher'schen Nachweis der Gottheit Christi aus dem Bewußtsein der Gemeinde, die sich von ihm geistig geschaffen und bestimmt weiß. Jene *fides* ist auch Wirkung Christi, dessen Gottheit es eben ist, was seinem Erlöserleiden die Glauben wirkende Kraft verleiht.

¹ Alting 152. *Dum caro Christi in utero Mariae concipiebatur et gestabatur, inibi formabatur etc. ergo erat in fieri, ut loquuntur scholae.* Mithin könnte nur etwa der *modus* dieses Formirtwerdens gewissermaßen eine Erniedrigung heißen.

formirte Doktrin, welche sonst so streng darauf gerichtet ist, das Gottwürdige festzuhalten, von Gott keine τροπή, nichts Veränderliches etc. zu prädiciren, hier gerade die göttliche Natur Christi zum eigentlichen Subjekt, an welchem eine Veränderung, eine Einschränkung vorgeht, machen zu sehen, so dafs luther'scher Seits Einwendungen entgentreten, die sonst umgekehrt ihr gegen die Lutheraner geläufig sind, z. B. Gisenius (*Calvinismus h. e. errorum etc. enumeratio*. 1620.) p. 92: *Statutum Calvinianorum definientium, divinam naturam suam majestatem semper quidem habuisse, sed non exercuisse, impium et blasphemum est, quia deus non tantum est actus purissimus, sed semper operatur*. In der That können und wollen die Reformirten diese Thesis nicht läugnen. Mithin kann ihnen die Erniedrigung des λόγος nicht eine Verzichtleistung auf die Ausübung der göttlichen Majestät und Wirksamkeit sein, sondern nur eine Quasi-Erniedrigung. Es findet keine wirkliche Veränderung der göttlichen Natur Statt,¹ noch eine Einschränkung und Unvollkommenheit ihres Wirkens während des *status exinanitionis*, sondern nur eine *occultatio*, eine Verhüllung in die menschliche Natur. Der λόγος wirkt unablässig auf göttliche Weise, aber dies geschieht, so zu sagen, neben dem, dafs er in Jesus ist.² Nur in dem zur persönlichen Einheit aufgenommenen, im Schoofse der Maria concipirten Menschen verhüllt er sich zunächst, manifestirt sich nicht in seiner vollen Herrlichkeit, wie er in der Trinität subsistirt

¹ Trotz all der mitunter starken bildlichen Ausdrücke, durch welche ein Proceß realer Veränderung in den Zustand des λόγος selbst gesetzt scheint, wie z. B. *gloria, ex qua se demisit dei filius* (de Mark p. 367) wird doch der katholische Vorwurf, sie lassen die Gottheit selbst exinanirt werden, stets als Calumnie zurückgewiesen, und behauptet, jene *exinanitio* geschehe *sine mutatione*.

² Calv. II. 13, 4. *Mirabiliter enim e coelo descendit filius dei, ut coelum tamen non relinqueret*. Mares p. 118. *Sic λόγος naturam humanam sibi univit ut totus eam inhabitet, et totus quippe immensus et infinitus extra eam sit*. Danäus *examen Chemnit.* c. 4. p. 86. Zanchi Tom. 2. p. 121. Sohn exeg. art. 3. p. 207. Mastricht p. 445, 445. Vergl. besonders Heidelb. Katech. Fr. 48 und dazu die Ausleger.

(Mastricht theor. practica Theologia. 1699 p. 491: *quoad divinam naturam* geschieht die Erniedrigung *ratione occultationis, quae se ipsum in humana natura abdidit, ut in tabernaculo* (ἐσκήνωσε) *et manifestatione gloriae ejus se ipsum orbavit, ut nulla forma, nullus decor in eo observaretur, nisi quod extra ordinem etc.* — *quomodo sol obscurari dicitur, quando per interjectas nebulas, aliudve opacum non spargit ad nos radios suos etc. divina mediatoris natura per periodum humiliationis latuit sub velo et quasi tabernaculo carnis*, erst nach s. Tod wurde sie manifest im Geist etc.). Die Erniedrigung besteht also blofs in einer Verhüllung dadurch, dafs der λόγος, ohne sich als solchen direkt kund zu geben, in persönliche Einheit mit dem Menschen Jesus einging, gleichsam die menschliche Natur als Decke sich umwarf. Man braucht aber blofs dieses Bild etwas anzusehen, so mufs es auch wieder schwinden als nur sehr uneigentlich gebraucht von dem Akte der Menschwerdung, der doch eine Gott-Offenbarung sein soll. Es ist nur eine Quasi-Verhüllung (Mastr. l. c. *apparet ista humiliatio primo in ejus conceptione, quatenus assumendo humanam naturam in unitatem ejusdem secum personae aeternus dei filius creator omnium quasi factus est in tempore; eaque ratione quasi occultatus est in carne*). In der That ist Nichts verhüllt, das vorher offen war, die allgemeine göttliche Wirksamkeit des λόγος hört nicht auf und ist nicht verdunkelt, im Gegentheil tritt sie durch die Menschwerdung und in Folge derselben nur heller hervor. Eine Verhüllung des λόγος in der Person Christi kann etwa blofs gesagt werden bezüglich auf die spätere endliche Verherrlichung dieser Person, auf die Allen einst einleuchtende und von Allen anzuerkennende Klarheit und δόξα Christi als des Gottmenschen, welche jetzt, da er in *utero matris* concipirt, geboren etc. wird, noch nicht aus ihm hervorleuchtet. Mithin nur das, dafs der λόγος neben seinem allgemeinen trinitarischen Wirken auf die Welt auch in die Einheit mit der menschlichen Natur in der Person Jesu Christi zusammenging, um in dieser Person sich dem Gesetz der Entwicklung eines menschlichen Wesens zu unterwerfen, in dem er anfangs der unerkannte blofs allmählig sich manifestirende war, nur dieses ökonomische

Wirken des λόγος kann rücksichtlich der Form seiner anfänglichen Erscheinung eine Verhüllung oder Erniedrigung heißen, freilich nicht mit größerem Rechte, als man gerade auch diese seine persönliche Erscheinung in menschlicher Natur im Unterschied von seinem bloß allgemeinen weltbildenden und regierenden Wirken eine Offenbarung, eine Erhöhung nennen kann, sofern gerade das damit eingeleitete ökonomische Werk die Verherrlichung des λόγος zum Ziele hat. Gerade so gefallen sich reformirte Lehrer, die späteren Momente des Stands der Erniedrigung im Einzelnen schon als Erhöhung darzustellen. Das gilt aber in der That eben so gut von diesem ersten Moment. Schon er dient der *major gloriae patefactio*, ist also nur sehr uneigentlich eine Verhüllung, ein Herabsteigen zu nennen. Daher Ursinus (*explic. cat. palat. p. 347.*) *Divinitas descendit, i. e. patefecit se in loco, ubi ante se non patefecerat*. In jedem Falle also fällt die Menschwerdung und Erniedrigung zusammen,¹ und jene heißt so, wie man etwa auch die Schöpfung der Welt eine Selbsterniedrigung Gottes genannt hat, aber auch umgekehrt seine Verherrlichung. Diese Verherrlichung erhält der Sohn, indem er sich zur Menschwerdung erniedrigt, und somit als in persönlicher Einheit mit dem Menschen Jesus sich offenbart. Ohne dieses würde seine Herrlichkeit nur eine inner-göttliche sein, bloß für das göttliche Bewußtsein vorhanden. Denn von seinem allgemeinen weltschaffenden und weltregierenden Wirken, welches unter den *opera communia* der Trinität schwimmt, fällt seine Unterscheidung als des Sohns, seine persönliche Subsistenz, nicht in das menschliche Bewußtsein, welches vielmehr davon nur das allgemeine Gottesbewußtsein hat. Erst in Folge des Erlösungswerks, als für welches er sich zur persönlichen Verbindung mit einem menschlichen Individualleben entschließt, somit in einem solchen sich gemäß den Gesetzen eines menschlichen Lebensverlaufs zu manifestiren beginnt, tritt die Hypostase des Sohns als unter-

¹ Doch bemerken Einige richtig, dass wenn die Menschwerdung an sich eine Erniedrigung des λόγος wäre, er im Stand der Herrlichkeit nicht mehr Mensch sein könnte.

den vom Vater für die Welt erkennbar hervor, um in ihr verherrlicht zu werden. Weil nun aber die höchste Verherrlichung des λόγος in der Welt die ist, wo er nach vollbrachtem Erlösungswerk den Genuß desselben als Gottmensch hat, mithin das Menschsein an sich nicht seinem Erhöhungsstande unangemessen, vielmehr dessen Bedingung ist, so haben einige die *Incarnation* selbst von der *Exinanition* dadurch wenigstens begrifflich zu unterscheiden gesucht, daß sie bloß den Eintritt in das Leben der gefallenen sündhaften Menschheit als eine Erniedrigung bezeichnen (Heidegger l. c. p. 24. *quia conceptus est non simpliciter homo, sed homo servus.*) Dies geht namentlich auf die Gesetz-Erfüllung als stellvertretender Mittler, wie auf das Leidensvolle seines Lebens überhaupt, was im Allgemeinen in der menschlichen Sündhaftigkeit begründet war. Vgl. unter den Neueren Ebrard das Dogma vom Abendmahl §. 11. Allein, wenn man die Distinktion näher ansieht, so will sie, wofern sie nicht bis zum Irvingschen Extrem der wirklichen persönlichen Sündhaftigkeit gesteigert wird, wieder verschwinden und zwar so, daß der Begriff der Erniedrigung, anstatt ein engerer zu sein, als der der Menschwerdung, und anstatt diesen vorauszusetzen, vielmehr der weitere, umfassendere und jener nur ein Moment seiner Verwirklichung ist. Fragen wir nämlich, wie der Gottmensch hätte concipirt und geboren werden müssen, um es nicht als *homo servus* zu werden, so ist dies zu beantworten aus Dem, was vom Stand seiner Erhöhung gesagt ist, sofern dieser nicht bloß als Lohn der Erniedrigung gefaßt werden kann. Da wäre also der Gottmensch schon als verherrlichter geboren worden, d. h. es hätte sogleich von der Geburt an seine Einheit mit dem λόγος, dies absolute Verhältniß dieses gebornen Individuums zu dem ewigen Sohn Gottes auf allgemein anzuerkennende Weise sich kund geben, d. h. bethätigen müssen, der Gottmensch hätte vom Moment seiner Geburt an als das alle Creatur beherrschende Haupt der Welt erscheinen und operiren müssen, für sich mithin entnommen dem Gesetz des successiven Werdens, der Entwicklung, der bloß allmählichen Ausrüstung seiner menschlichen Natur mit den

Geistesgaben, den gesammten Leidens- und Subordinationszuständen unter menschlichweltliche Ordnung, unter das Gesetz, also entnommen der Möglichkeit, stellvertretender Mittler zu sein. Mithin würde mit demjenigen, was die Inkarnation zur Exinanition macht, die ganze Teleologie der Inkarnation selbst weggefallen sein. Da die Inkarnation selbst und eben damit auch die höchste Verherrlichung des λόγος, welche sein mediatorisches Wirken voraussetzt, teleologisch durch das Mittlergeschäft begründet ist, und gerade auf diesem die *major gloriae patefactio* beruht, so läßt sich jene Unterscheidung nur als ein abstrakter Gedanke fassen. Nur weil Gott das *opus mediatorium* will, kommt die *incarnatio* zu Stande, also nothwendig in der Form der *exinanitio*. Eine Inkarnation ohne solche, würde eine *glorificatio* des λόγος verwirklichen, welche die gesammten Gesetze der menschlichen Entwicklung vernichtet, die Möglichkeit des *opus salutis* aufgehoben, mithin wiederum die eigentliche *glorificatio* des λόγος gehindert hätte. Da hätte etwa die *incarnatio* in Adam Statt finden müssen. Dieselbe wäre die schon mit der *creatio* verbundene *glorificatio* des λόγος, der in seiner distinkten ewigen Persönlichkeit schon da sich manifestirt hätte — aber wem? Einem Menschengeschlechte unmöglich, das auf diese Weise in ihm selbst beschlossen geblieben wäre. Somit sind wir zurückgewiesen auf das *foedus gratiae* als ewigen innergöttlichen Akt der Trinität. In diesem hat der Sohn das *pactum salutis* mit dem Vater geschlossen, und gemäß demselben sich dem Vater gegenüber exinanirt, erniedrigt. In Folge dieser ewigen *humiliatio* ist sofort das ökonomische Werk ausgeführt worden, und die *incarnatio* als ein Moment seiner Ausführung, als die Spitze jener *humiliatio* eingetreten, auf welche hin sofort die ebenfalls im ewigen *foedus* vom Vater versprochene *glorificatio* folgt. Die Grundlage derselben ist, daß eben jetzt erst durch und an dem Gottmenschen diejenige Distinktion im göttlichen Wesen manifest wird, vermöge welcher der Sohn eine eigene göttliche Persönlichkeit ist, ein Manifestwerden, das die bloße Schöpfung und Weltregierung im Allgemeinen nicht mit sich führen konnte, das nur

durch das Werk der Erlösung geschah.¹ Den Gegensatz zu dieser vom Vater dem Sohn erwiesenen *glorificatio* bildet die vom Sohn dem Vater erzeugte *subjectio*, *humiliatio*, vermöge welcher er nicht von Anfang an sich ἐν μορφῇ θεῶ manifestirte, sondern verbarg, auf seine Herrschaft als des Sohns verzichtete, vielmehr durch eine *voluntaria sui subjectio* Knecht zu werden in Christo sich anschickte.

Diese Gedanken müssen als charakteristisch reformirte Ausführung erscheinen.² Ist die *Exinanitio* in ihrer Wurzel ein Akt der göttlichen Natur des Gottmenschen, und zwar als der Existenz seiner menschlichen Natur selbst noch vorhergehend, so kann sie kein zeitlicher, sondern muß ein ewiger Akt sein, eine ewige Selbstbestimmung dieser göttlichen Natur, wodurch ihre zeitliche Manifestation überhaupt und darunter begriffen auch ihr Eingehen einer persönlichen Union mit der menschlichen Natur in einem menschlichen Individuum von dessen erstem Lebensmoment im *foetus* zustande an gesetzt ist. Diese ewige Selbstbestimmung

¹ *Est salutis nostrae opus ita comparatum, ut supponat quandam in Deo pluralitatem. Duising de sessione filii p. 78.*

² Dieselben begegnen uns in verschiedenen Expositionen z. B. *de sessione filii ad Dextram* Marb. 1741 Duising. Da wird aus dem *consilium pacis* zwischen Vater und Sohn gezeigt, wie dem letzteren die *plena potestas*, quam post perfectam demum redemptionem illi promiserat, noch nicht (*nondum*) faktisch ertheilt war, sondern der Vater, priusquam λύτρον esset solutum, quovis modo ursit jus suum. Erat inde, quod regni gratiae a principio admodum arcti essent limites, quod paucae primo familiae, deinde solus populus Israel ad illud pertineret, reliquas vero gentes sub reatu relinqueret — imo et illos, quos filio sponsori dederat — retinebat quasi in carcere, atque per saepius repetita sacrificia, convincebat de reatu nondum sublato. Denique sub finem hujus oeconomiae filium suum in mundum misit deus, corpus illi adaptavit, exinanivit illum, fecit servum legi subjectum, sacrificium pro peccato etc. Man sieht hier deutlich, wie die *Exinanitio* als Selbstbestimmung der göttlichen Natur Christi zusammenfällt mit jener Sichselbstergebung des Sohns als *sponsor* unter den Vater, von dem er sofort in leidender Abhängigkeit in Beschränkung seines Wirkens sich bewegte, schon vor und bis zu der *Incarnatio*.

des λόγος kann aber nur zusammenbegriffen werden mit dem ewigen *consilium pacis* der Gottheit im Allgemeinen, wodurch das *opus oeconomicum* gesetzt ist, und der dadurch gesetzte Erniedrigungsstand für den λόγος kann nicht sein wesenhaftes Verhältniß in dem göttlichen Wesen überhaupt, sondern nur sein Verhältniß zu den andern Personen der Gottheit in Beziehung auf die Manifestation in der Welt, worin er als der vom Vater abhängige erscheint, angehen. Sie ist eine *οικονομία*.

Auch die eben betrachtete Erweiterung des Begriffs von *exinanitio* oder *humiliatio* zeigt wie die obige Verlöschung desselben durch den einer *quasi-occultatio*, daß die reformirte Doktrin auf eine Lehre vom Stand der Erniedrigung gar nicht von innen herausgekommen wäre, daß ihre Christologie sich füglich ohne diese Kategorie vollziehen läßt, daß sie sich vollkommen mit der Vorstellung der *Incarnation* begnügen könnte, und wenigere Umschreibungen und künstliche Wendungen bedürfte, wenn sie sich dieser, dem Wort der Bibel zu lieb aufgenommenen Lehrform hätte enthalten wollen.

Was nun die menschliche Natur betrifft, so kann natürlich von ihrer Concurrenz bei der ersten Station der Erniedrigung, der *conceptio*, noch nicht die Rede sein, denn sie wird dadurch erst, sie fängt mit ihr erst an, ein aktiver Faktor überhaupt zu werden. Nur passiv kann sie etwa darum erniedrigt heißen, weil sie unter ärmlichen Umständen entstand, und im weiteren Verlauf mit Leiden etc. heimgesucht war (Heidegger p. 24. lib. 18. *in deitate igitur majestatis occultatio, in humanitate infirmitatis manifestatio*). Deshalb wird denn, um den Gottmenschen nach beiden Naturen schon im ersten Moment erniedrigt sein zu lassen, daran erinnert, daß die menschliche Natur eben bei ihrem Werden zugegen gewesen sei (de Mark p. 367. *cum natura humana in humilitate assumpta utique adfuerit*). Als mitconstituierenden Faktors der Person des Gottmenschen besteht sofort die Erniedrigung der menschlichen Natur in dem strikten Gehorsam bei den mittlerischen Leistungen, der äußersten Demuth und Unterwürfigkeit unter alle Schicksale. Aber auch dies ist nur eine Quasi-Erniedrigung und verschwindet ganz neben der *exaltatio*,

mit dem λόγος persönlich geeinigt zu sein. Der erste Akt der Erniedrigung des λόγος ist für die menschliche Natur schon eine Erhöhung.¹ Dasselbe gilt von den übrigen Stationen. Nur die Erscheinung ist niedrig, das Wesen herrlich. Ausgezeichnet ist schon die *conceptio* durch den h. Geist. Sodann das allmähliche Erfülltwerden von den *charismata*, die Salbung, vornehmlich aber die durch den h. Geist vermittelte Einheit mit der Person des λόγος. Zwar ist in der Incarnation blofs seine ὑπόστασις oder Subsistenz Mensch geworden und personbildender Kern des Christus, nicht seine göttliche Essenz oder Natur, und es existirt und wirkt der λόγος nach seiner unendlichen Natur auch aufser Christus, aber dieses nicht in Christo sich vollziehende Wirken des λόγος kennen wir erst *ex post*, nachdem er durch sein in Christo Sein und Wirken als distincte Person für uns manifest geworden ist, und zwar darin, dafs diese menschliche Natur keine andere Persönlichkeit hat als am λόγος, dafs sie nicht schon ohne diese *unio* Person ist. Sie ist die menschliche Natur des Gottmenschen, des Mittlers, und wächst durch die Leistungen und Leiden des Mittlergeschäfts, wobei sie das Instrument, er der bestimmende Faktor der Thätigkeit ist, an innerer Vollkommenheit, an Reichtum der *charismata*. Kurz, auch hier, bezüglich auf die menschliche Natur, ist von Erniedrigung im eigentlichen Sinn gar nicht zu reden. Sie ist in fortwährender Erhöhung begriffen und kann nur erniedrigt heifsen im ersten Stadium ihres Daseins, wo sich actuell derjenige Grad von Vollkommenheit und Herrlichkeit noch nicht entwickelt hat, zu welchem sie vermöge der persönlichen *unio* die Potenz besitzt.

So zeigt sich auch von dieser Seite, dafs die reformirte Doktrin die Lehre von den Ständen gar nicht nöthig hat, um irgend ihre Personlehre zu ergänzen. Sondern nur zur Lehre

¹ Perkins p. 238. „Die persönliche Vereinigung (welche nach dem Folgenden eben mit der *conceptio* zusammenfällt) verursacht, dafs die angenommene Menschheit hiedurch mit unaussprechlicher Würdigkeit geziert wird. Denn erstlich wird sie über alle Creaturen erhöht, auch über die Engel, darin, dafs sie besteht in der zweiten Person der h. Dreieinigkeit.“

vom Amt kann sie dieselbe anwenden,¹ zur Beschreibung der erscheinenden Seite der Thätigkeit des Gottmenschen. Sie drückt damit den Gegensatz der Erscheinung von dem Wesen überhaupt aus, sodann aber auch das Gesetz der menschlichen Erscheinung, vom Anfang in irdischer Schwachheit, wo noch nicht erschienen ist, was da werden soll, zur himmlischen Herrlichkeit fortzugehen, daher häufig bloß *humilitas* und *glorificatio* die beiden Stände genannt werden.² Nur so fern die Menschwerdung überhaupt mit der *exinanitio* zusammenfällt, steht die Ständelehre mit der Personlehre in enger Verbindung, aber sie reducirt sich dann auf eine bloße bildliche Umschreibung. Auch wo beide Begriffe auseinandergehalten werden, wie von Heidegger, da ist dies bloß eine abstrakte Unterscheidung, welche *in concreto* wegfällt, weil *in abstracto* zwar ein Gottmensch denkbar ist im Stand der *glorificatio*, *in concreto* jedoch dieser Stand der *glorificatio* für die menschliche Natur nur erreicht werden kann durch allmähliges Werden aus der *humilitas*, was ohnehin die Erlöserbestimmung des fleischgewordenen λόγος mit sich führte. Jeden Falls ist das allein bestimmende und handelnde Subjekt bei diesem *non simpliciter homo fieri*, sondern *homo servus fieri*, worin eben die *exinanitio* besteht, einzig und allein der λόγος, der sich den Menschen Jesus appropriirt vom Moment seiner Conception an. Und

¹ So wird denn neben der einfach biblischen Begründung des Doppelstandes mitunter auch auf die *necessitas utriusque status* hingewiesen als *fluens potissimum ex muneris sacerdotalis gemina functione, et salutis impetratione et applicatione conjuncta*. de Mark p. 366. Ebendasselbst heist es über den *nexus utriusque status*, daß die *theologi* ihn *varie* concipiren, *dum hunc alii volunt esse mere antecedentis et consequentis — alii vero esse praeterea laboris et promeritae mercedis etiam strictissime acceptis his nominibus, dum intercessit hic pactum veri nominis et intrinseca dignitas exinanitionis Christi tanta fuit, ut hanc exaltationem consequentem omnino flagitaret*.

² Nach de Mark p. 366. Demgemäfs behandelt Ursinus p. 305 die *humiliatio* und *glorificatio* unter dem Capitel *de officio Christi* und bezeichnet jene als die *prior*, diese als die *altera officii pars*. Jene beginnt mit dem Leiden unter Pilatus, und die *exinanitio* als *incarnatio* (p. 616) ist davon ganz ausgeschlossen.

wenn endlich nach oben hin die *exinanitio* von der *incarnatio* unterschieden wird, da ist gleichfalls jene, die ewige That des λόγος, in deren zeitliche Verwirklichung bloß diese fällt, so wenig eine nothwendige Ergänzung der Personenlehre, daß sie vielmehr nur die Form des mittlerischen Werks nach einer Seite hin ausdrückt.

§. 3.

Wie steht hiegegen nun die luther'sche Vorstellung und Lehre? Zuvörderst wird die Identificirung von *incarnatio* und *exinanitio* entschieden verworfen, und die letztere ganz zu einem Akt des incarnirten Gottmenschen gemacht, jene zur bedingenden Voraussetzung von dieser. Gisenius l. c. p. 93. *Praesupponit igitur incarnationem (exinanitio). Et aliud est miserationis inclinatio, qua filius dei nostri misertus factus est homo, et aliud ipsa proprie dicta exinanitio.* Mithin ist die *exinanitio* überhaupt ein Moment im Verlauf des gottmenschlichen Lebens selbst, das handelnde Subjekt dabei in allen Stationen der Erniedrigung, die allererste nicht ausgenommen, der Gottmensch nach seinen beiden Naturen, das *subjectum quô*, in welches die Veränderung fällt, die menschliche durch die mit der *incarnatio* gesetzte, die *Communicatio idiomatum* nach sich ziehende, *unio personalis* göttlicher Idiome theilhaftig gewordene Natur. Nur in so fern, als die göttliche Natur an dieser von ihren göttlichen Idiomen durchdrungenen menschlichen die einzige Erscheinungsform hat, läßt sich sagen, der Gottmensch überhaupt ist der Erniedrigte. Welches sind nun die einzelnen Momente der zur Erniedrigung gehörigen Veränderungen, die sich an dem Gottmenschen nach seiner menschlichen Natur vollziehen? Sehen wir ab von den bloß populären Angaben, welche die Erniedrigung = Leiden setzen, jedoch auch so schon an den ersten Lebensanfang zurückweisen, so beginnt in der genaueren Theorie die *exinanitio* überall mit der *conceptio*, und diese bildet die erste Station jenes Leidens- und Erniedrigungszustandes, welcher durch den Exinanitionsakt des Gottmenschen wirklich geworden ist. Dies kann nun nicht bloß

diejenige Unterscheidung von *incarnatio* und *exinanitio* oder *humiliatio* begründen, welche wir nach dem Obigen auch bei Reformirten angedeutet finden, weil schon das Subjekt als die menschliche Natur in sich schließend anders gefaßt ist.¹ Noch weniger ist es aber ein Widerspruch gegen obige Negation, daß Erniedrigung, die mit der *conceptio* beginnt, und Menschwerdung identisch seien. Es war allerdings keine geringe Aufgabe für unsere rechtgläubigen Väter, die begrifflich und dem ganzen Geist des Dogma's nach von der *conceptio* unterschiedene *incarnatio* von jener recht auseinanderzuhalten, und nichts hat ihren christologischen Scharfsinn in dieser mit der Idiomen-Communication so nahe zusammenhängenden Sache mehr gepeinigt, als das Unvermögen, in welchem sie sich mit ihren wissenschaftlichen Kategorien und Anschauungen befanden, hier das Nöthige zu leisten. Es geschieht aber ihrem logischen Scharfsinn (den wird man ihnen wenigstens lassen müssen) wenig Ehre, wenn man den scheinbaren Widerspruch in ihrer Christologie, daß die *conceptio* der erste Moment des durch einen persönlichen Willensakt beider Naturen herbeigeführten Erniedrigungsstandes ist, mit dem neuerwachten (vielleicht noch etwas schlaftrunkenen?) Hutter so urgirt und corrigirt, daß man sagt: „allein durch die *conceptio* wurde die menschliche Natur erst in die göttliche aufgenommen, daher genauer: *status in utero*.“ Diese Korrektur, der auch Straufs folgte, bietet sich so natürlich dar, daß die Alten sicher Gründe haben mußten, die störende *conceptio* selbst als den ersten Moment beizubehalten, trotz dem, daß sie wohl auch zeitlich im Moment der *conceptio* die *unitio personalis* und die Idiomen-Communication erst vor sich gehen lassen. Alle die aus der letzteren folgenden Monstrositäten für das irdische Leben der gottmenschlichen Person hat Straufs S. 142 gut und grell dargestellt. Wird aber nicht gerade dadurch Alles so völlig mon-

¹ Dies deutet Ursinus an, wenn er S. 616 von den Lutheranern sagt: *Exinanitionem male interpretantur de occulta ad tempus assumtae humanitatis gloria et majestate: cum respectu divinae naturae τὸ λόγος sit accipienda, quatenus ille servi formam, i. e. naturae nostrae massam assumere et homo fieri voluit.*

strös, daß der Enthaltungsakt nicht bloß als ein durch das ganze Leben nur gleichsam potentiell sich wiederholender, d. h. sich explicirender, sondern eben als ein bewußt-freiwilliger schon dem *foetus* in Mariens Schoofs, dem durch die *conceptio* gewordenen, zugeschrieben wird? Da mußte sich die Reinhard'sche Korrektur als ein erwünschtes Auskunftsmittel darbieten, die Annahme, Christi menschliche Natur habe in ihrer frühesten Kindheit noch kein Bewußtsein von ihren hohen Vorzügen gehabt, also auch damals noch nicht freiwillig ihnen entsagen können, aber bei reiferem Alter habe sie diese mit ihr getroffene Veranstaltung gebilligt. Nur daß dabei die *unio personalis* eben verloren geht. Allein sollten jene Monstrositäten, die uns ein so widerwärtiges Zerrbild von dem Christus des orthodoxen Systems geben, die Jahrhunderte der Orthodoxie hindurch so ganz glatt eingegangen sein? Oder waren sie vielleicht nicht gemildert durch eine den mitunter unvereinbaren Behauptungen unterliegende, nur nicht zur wissenschaftlichen Klarheit erhobene Grundanschauung? Wenigstens fallen diese Art von Monstrositäten größtentheils weg, wenn man die *spontanea exinanitio* des Gottmenschen nicht zu einem zeitlichen Akt des *foetus in utero Mariae etc.* macht, sondern zu einem dem Moment der wirklichen *conceptio* selbst auf intelligible Weise *naturâ prius*. Und will nicht gerade dieses die Doktrin, welche *incarnatio* und *exinanitio* scheidet, und eben die letztere mit der *conceptio* beginnen läßt? Die Doktrin, welche durch die mit der *incarnatio* vor sich gehende *unitio personalis* die menschliche Natur ein illokales Sein im λόγος gewinnen, und diese Illokalität, wie sie der *communicata majestas* entspricht, erst vertauschen läßt mit der Localität und den äußeren Bedingungen des Daseins *in utero Mariae*, so daß ihm ein *extra uterum Mariae esse* zukommt, unterschieden von dem *in utero concipi et gestari*?¹ Der empirische oder historische Christus

¹ Wogegen die Reformirten z. B. Alting immer einwenden, es könne der *caro Christi* ein solches *esse extra uterum Mariae* nicht zukommen, weil es sonst nicht wäre *eadem numero, quandoquidem caro utroque statu et conditione esse nequit*. So etwas war ihrem Realismus zu phantastisch ungeheuerlich.

nach dem ganzen Verlauf seines Lebens von der Empfängnis im Mutterschoofs bis zum Tode ist wie eines Theils und nach seinem Ansichsein Subjekt, so andern Theils schon Produkt der Selbsterniedrigungsthätigkeit der Gottmenschheit. Dafs sich Christus, der incarnirte λόγος, dem Empfangenwerden in dem Schoofs der Maria in einem gewissen Momente der Zeit unterzog, um von diesem Moment an sich zu einem empirisch menschlichen Lebensverlauf zu entwickeln, das ist bereits die Folge des Willensentschlusses des der wirklichen *conceptio* präexistirenden Gottmenschen, der als solcher seinem Begriff nach der absolut Vollendete und Selige ist und diesen ganzen Entwicklungslauf nicht nöthig gehabt hätte. Es ist eine intelligible That desselben in seinem intelligibeln Sein (d. h. als in's Collegium der h. Trinität aufgenommen, Mengwein theol. thetica polem. 1705. p. 241), durch welche erst der ganze zeitliche Verlauf seines irdischen Lebens bestimmt wird. Dafs dieser durchaus spekulative Gedanke der lutherischen Anschauung zu Grunde liegt, wenn er sich gleich nicht ohne vielfache Hemmungen geltend machen kann, ist strenge zu erweisen. Der wirkliche irdisch-empirische Gottmensch ist „seine eigene That.“ Wegen der wesentlichen Identität des Subjekts wohnt auch in der *caro exinanita* die Fülle der Gottheit, aber eben entäufsert. Jeder empirisch zeitliche Moment der *caro Christi* hat diese schon als *exinanita*, nicht mehr in der reinen und vollen Folge der *unitio personalis*. Die *exinanitio* als Akt geht also nicht von dem Gottmenschen als dem empfangenen, geborenen, sondern von dem Gottmenschen an sich aus, wie er durch die *incarnatio* schlechthin, durch die *unitio personalis* gesetzt ist, und nur als empirische Correlate jenes intelligibeln, die ganze Reihe der zeitlichen Akte setzenden Entäufserungsaktes sind die von der bereits exinanirten *caro* ausgehenden Willensakte zu fassen. Sollte dies aber wirklich die Meinung des Systems sein, welches doch auch wieder bei der Incarnation die menschliche Natur des Gottmenschen aus der Substanz der Maria nehmen läfst, und welches nicht die aus der Creationshypothese des Katholizismus hervorgehende Erleichterung hat (eine Erleichterung für diesen Fall, welche freilich zur Erschwerung des Be-

greifens einer wahrhaft menschlichen Lebensentfaltung ausschlägt), dafs die menschliche Seele Jesu mit dem λόγος vereinigt, und durch solche Vereinigung in den höchsten Grad menschlicher Vollendung überhaupt (*in statum comprehensoris*) erhoben sich in der Maria blofs einen Leib angebildet habe? Es verlohnt sich genauer zuzusehen.

Da der Begriff der Menschwerdung von dem der Exinanitio zu scheiden ist, so haben wir vor Allem zu bestimmen, was in jenem liegt, und ob er die *conceptio in utero Mariae* nothwendig in sich begreift, oder sie vielmehr an diesen andern Begriff freiläfst? In der Incarnation ist die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur gesetzt zu Einer Person. Das Persönliche ist aber eben der die Menschheit annehmende λόγος. Der wirksame Faktor bei dem Vorgang der Incarnation des λόγος ist als bei einem *opus ad extra* die gesammte Trinität. Das Resultat dieser Aktion ist die Aufnahme der menschlichen Natur in der Person des λόγος in das *consortium* der Trinität, oder nach der andern Seite hin das wirkliche persönliche Einswerden der menschlichen Natur mit dem göttlichen Wesen des λόγος. Vermöge dessen hat die menschliche Natur des Incarnationssubjekts ihre Subsistenz nur in dem λόγος, nicht in sich als einem leiblichen lokalen Organismus, sie ist illokal. Hieher gehören nun die Argumente, mit welchen die Omnipräsenz der erhöhten Menschheit in der *sessio ad dextram dei* bewiesen wird. Sie werden eben hergenommen aus der mit der *unitio personalis* vorgehenden *communicatio idiomatum*, welche dannzumal erst nach wieder zurückgenommener *exinanitio* in volle empirische Wirklichkeit tritt, also vor der *exinanitio* an sich auf intelligible Weise geschehen war (Gisenius l. c. p. 74. *Nam caro Christi assumpta est in illocalem hypostasim τοῦ λόγου. Ergo haec est communicata et respectu hujus exempta est loci circumscriptione.*¹ Mithin auch die *loci circumscriptio* der menschlichen Natur Christi *in utero*

¹ Hieher gehört die so nachdrücklich immer wiederholte Unterscheidung zwischen *finitum*, *circumscriptum* überhaupt als *dimensio naturae* und zwischen *circumscriptio localis externa* vgl. Dietrich institut. catech. p. 451.

Mariae gehört nicht zu derjenigen Daseinsform, welche die *incarnatio* unmittelbar setzt, sondern mit ihr beginnt bereits die Entäufserung der Illokalität, welche erst mit der *sessio ad dextram dei* wieder aufgehoben ist, und ihr geht an sich eine der letzteren analoge Form des Seins voraus, welche aber erst in der letzteren Station zum wirklichen Dasein kommt. Es ist mithin nicht der incarnirte Gottmensch als *in utero Mariae conceptus*, welcher den Entschluß der Entäufserung faßt, sondern sein Dasein als *conceptus* ist bereits schon die Ausführung, das Produkt dieses Entschlusses. Der Beginn des empirischen Menschenlebens durch das Erzeugtwerden ist schon eine Mitselbstthat der im λόγος durch die *assumptio* unirten menschlichen Natur, gerade wie die Zurücknahme des wirklichen Todes zu neuem Lebensstadium die Mitselbstthat der nun zur Erhöhung ihrer sich anschickenden göttlich begabten Menschennatur (Gis. p. 98). Also der zeitlichen *conceptio* als den *status exinanitionis* einleitend voraus geht ein Sein der durch die *incarnatio* und *assumptio* zur höchsten Erhöhung gebrachten Menschennatur. Für den *modus* dieser Seinsweise haben wir allerdings keine Vorstellung, so wenig als für den *modus* der *omnipraesentia* der menschlichen Natur Christi seit der Himmelfahrt. *Unio naturae humanae ad verbum non solum ineffabilis est, sed etiam intellectu incomprehensibilis*. Auch daß die menschliche Natur, welche der λόγος sich assumirt hat, aus der Substanz der Maria genommen ist, bildet keinen Gegenbeweis. Sie sollte dem wirklichen Menschengeschlecht angehören, nicht eine absolut neue Schöpfung sein, keine himmlische Menschheit durch die Maria herabbringen. Aber wie Eva aus Adams Substanz, so konnte auch aus der der Maria durch Obumbratio des Geistes der Gottmensch hervorgehen, ohne *conceptio*, wenn er sich nicht als der durch *assumptio* Seiende zu diesem Werden entschloß. Nun wird sich auch der Einwand legen, daß die *unitio personalis* und *communicatio idiomatum in primo conceptionis momento* geschehen sei. Das zeitliche Zusammenfallen der *incarnatio* mit der *conceptio* als Anfang des Exinanitions-Zustandes kann wohl bestehen, weil jener Communications-Akt sowohl als der Exinanitions-Akt gewissermaßen in-

telligible Akte sind, wie die Incarnatio selbst als *opus trinitatis*. Allerdings nicht ewige, wie der reformirte Prädestinations-Akt, durch den die Glaubigen in Christo befaßt werden und Christus ihnen zum Haupt gegeben wird. Auch geschieht die Incarnatio nicht successive, sondern *facta unio in instanti, seu in momento h. e. a puncto temporis, quo consensit Maria virgo ad Gabrielis nuncium*. Gis. 40. Allein zwischen diesen idealen *consensus*, welcher jene Aufnahme der aus der Substanz der Maria genommenen Menschennatur in die Einheit mit dem λόγος und ins Consortium der Trinität von der menschlichen Seite aus begründet, und die wirkliche materielle *conceptio* des *foetus in utero Mariae* fällt der Exinanitions-Entschluß hinein, durch welchen der Gottmensch diesen Weg empirischen Werdens einschlägt, indem er zum Zweck der Menschwerdung die *usurpatio* des der menschlichen Natur Communicirten ablegt. Quenstädt Syst. Theol. III. pag. 335. *Christum jam inde a primo incarnationis momento divinam gloriam et majestatem sibi secundum humanam naturam communicatam plena usurpatione exserere et tanquam Deum se gerere potuisse, sed abdicasse se plenario ejus usu et humilem se exhibuisse*. Zu diesem sich *humilem exhibere* gehört nun eben auch nach Quenstädt das Concipirtwerden *in utero Mariae*. Darum allein kann Maria Mutter Gottes heißen, wie sie es in der That ist, weil sie *non nudum aut merum hominem* (den etwa der λόγος mit sich einigte), *sed veri Dei filium concepit* (form. Conc. p. 607). Der *verus Dei filius*, welcher dem Concipirtwerden unterliegt, ist aber nicht der λόγος ἄσαρκος, sondern bereits der ἑνσαρκος, denn jener ist als solcher kein *passivum*. Es muß also die *assumptio carnis* als ein *actus personalis* des λόγος unterschieden werden von der wirklichen *conceptio* des aus beiden persönlich geeinigten Naturen bestehenden Gottmenschen *in utero Mariae*. Wenn nun auch nicht geläugnet werden kann, daß die Beschreibung des Zustandes der Exinanition, wobei die menschliche Natur doch die κτῆσις der göttlichen Idiome soll gehabt haben (der gewöhnliche Ausdruck ist, *Christus majestatem semper habuit actu primo: etiamsi non semper usurpavit actu secundo*), mitunter, ja fast durchweg, einen monströsen Hiatus in die Per-

son Christi setzt und überall seine Menschheit fast doketisch auflöst: so ist dies nur ein Zeichen, daß der Grundgedanke nicht consequent und harmonisch durchgeführt worden ist, daß die Sorge, die wahre Gottheit in der Person Christi festzuhalten, das Vermögen weit überwog, die harmonische Entwicklung des gottmenschlichen Lebens angemessen darzustellen. Nehmen wir aber auch das Stärkste hievon, die Tübingen'sche *κρύψις*, so liegt darin auch in der grellsten Form doch nur das: der Gottmensch ist als persönlich Eins mit dem *λόγος*, der außer ihm nicht mehr existirt, seit der Vereinigung, auch nach seiner menschlichen Natur, Herr, Lenker und Regent der Welt, und zwar ohne daß sein menschliches Bewußtsein selbst ordentlicher Weise um diese seine Thätigkeit und Machtäußerung weiß. Die Wahrheit der Menschwerdung Gottes verlangte, den *λόγος* nicht mehr außer dieser Person, wie die Reformirten thun, wirken zu lassen; die Wahrheit der uns gleichen empirischen Menschennatur vertrug es nicht, jene weltregierende Thätigkeit in den präsenten Gottmenschen, der sich von Kind an entwickelte, geradehin als direkte Lebens-Aeußerung zu setzen. Man kam auf jenen barbarischen Ausweg, das empirisch zeitliche und das persönliche *λόγος* — Bewußtsein zu unterscheiden, und in dem Einen Subjekt als ein aktuales zu verbinden, man quälte sich ab, durch die verschiedenen Phasen des Lebens Jesu hindurch jenes Doppelbewußtsein nachzukonstruiren, da das der Person zukommende *λόγος* — Wissen sich gleichsam stets fort auslöschte, um als menschlich beschränktes in jedem Lebensmoment wirklich zu werden, weil man noch nicht im Stande war, mit der modernen Spekulation, welche doch wohl kein *absurdum philosophicum* vorzubringen fürchtet, zu unterscheiden zwischen Dem, was der menschliche Geist als der concrete endliche Geist thut, und zwischen Dem, was er als identisch mit dem absoluten noch in bewußtloser Vernünftigkeit gethan hat und thut. Wenn Straufs es ausspricht, daß wir jene Himmelskörper zusammengeballt und ihre Gesetze ihnen angewiesen haben, was ist dies denn anders, als das alte Tübinger Dogma, das wenigstens nichts Geringeres von der menschlichen Natur Christi ausagt. Der endliche Geist ist sich dieser seiner kosmogonischen

und kosmorektorisches Thätigkeit nicht mehr unmittelbar bewußt, in dem Stadium, welches der Proceß des absoluten Geistes in ihm dem endlichen Geiste einnimmt. Dieses Stadium ist eben das der Entäußerung, wodurch der endliche Geist als solcher wird, ohne darum etwas anderes zu sein, als an sich identisch mit dem absoluten u. s. w. Schon Ursinus p. 617 wirft den Ubiquitisten vor, Samosatener zu sein, und mit Servede zu sympathisiren, und meint p. 353 *eripiunt nobis arma, quibus pugnandum est contra Sabellios. Omnia enim loca s. turpiter evertunt, trahendo ea ad aequationem humanae naturae Christi cum Divina.* In der That gilt nach der lutherischen Theorie von der Person des Jesu von Nazareth, daß er als der entäußerte Gottmensch vom Wimmern des Nahrung suchenden, unter dem Beschneidungsmesser blutenden Säuglings an durch alle die natürlichen Lebenszustände der lernbegierigen Kindheit, des mühe- und drangsalvollen Mannesalters bis zum Tod der Uebelthäter nie aufgehört hat, derjenige zu sein, durch Den, und in Dem, und für Den alle Dinge der Welt sind und Bestand haben, obgleich ihm während seiner Exinanition das Bewußtsein hievon nicht sein unmittelbares Lebens-Continuum war, sondern etwa nur in einzelnen Momenten aufleuchtete.

Indem unsere Alten vornehmlich darauf bedacht waren, auch in der *caro exinanita* die Fülle der Gottheit wohnend festzuhalten, also die Identität einseitig premirten, vermochten sie weniger die wahrhafte Realität der *caro exinanita*, welche doch göttlicher Eigenschaften theilhaftig sein sollte, selbst zu beschreiben. Sie mischten in den zeitlichen Verlauf des gottmenschlichen Lebens immerfort Züge, welche nur auf den an sich seienden Gottmenschen passen. Sie konnten mit dem Begriff der *exinatio* nicht durchweg Ernst machen, und doch waren sie auf guter Fährte, wenn ja die neuere philosophische Theorie von dem Sichentäußern des absoluten Geistes eine gute ist, indem sie das empirische Werden des Gottmenschen durch Conception, Zunehmen an Weisheit etc. als Selbstentäußerung desselben, wie er an sich ist, setzen, um das, was er ist, durch diesen Proceß auch zu werden. Dokerismus kann man ihrem wirklichen Gottmen-

schen nur vorwerfen, wenn der endliche Geist der neueren Spekulation wegen seiner Identität mit dem absoluten, bloß doketisch existirt. Gerade weil der wirkliche irdische Gottmensch zu Stande kommt durch einen vorgebürtlichen Exinanitions-Akt, durch den sich der an sich vermöge der *incarnatio* schon seiende Gottmensch dem Werden, der Entwicklung, dem Gesetz der Endlichkeit unterwirft, so ist dieses Werden etc. nicht bloßer Schein. Er ist der wahrhafte Gottmensch, der nur im *λόγος* subsistirt, der Genosse der Trinität, der als solcher vermöge der *unitio personalis* nur ein gottmenschliches durch den *λόγος* gebildetes Bewußtsein hat, der sich selbst zum empirischen Werden entschließt, vom schwachen menschlichen Anfang bis zur Herrlichkeit des vollen adäquaten wirklichen Daseins. Dadurch ist auch die allererste Phase seines wirklichen empirischen Bewußtseins, ja der noch tieferen anfänglichen Bewußtlosigkeit, trotz des in die Entäußerung seiner herübergenommenen wesentlichen Kerns der Identität, eben weil dieser Gang auf einer Willensthat beruht, nicht ein Schein, sondern Wahrheit, empirische Wahrheit, durch die er zur realen Wirklichkeit dessen, was seine Idee ist, sich emporarbeitet. Allerdings war es die Sorge, den Gott nicht aus dem Menschen zu verlieren, was die Dogmatik hemmte, frei diesen Weg, den sie eingeschlagen hatte, zu verfolgen, das Unvermögen, die im *λόγος* subsistirende, der Trinität gleichsam incorporirte Menschheit eben so identisch mit wie verschieden von dem empirisch wachsenden Embryo, Kind etc. zu fassen. Auch die Bestimmung der Impersonalität der menschlichen Natur hemmte. Doch war durch den Akt der *Communicatio Idiomatum*, wie die Reformirten richtig sahen,¹ eine Art göttlich mitgetheilte menschlicher Persönlichkeit gleichfalls gesetzt, und der Akt der *exinanitio* zum Werden setzte jedenfalls ein menschliches Bewußtsein, welches das endliche Abbild ist des ewigen *λόγος*. In jedem Fall suchte die Theorie ihrer Schwierigkeit nicht auf dem

¹ Mastr. p. 442. *An natura, quam assumpsit λόγος, fuerit destituta subsistentia seu personalitate? Limitant Lutherani, negando quidem ei propriam subsistentiam; sed largiendo divinam subsistentiam unione personali sibi communicatam.*

leichten Weg zu entgehen, den die scholastisch katholische Lehrweise darbot, in welcher bei der gleich von Anfang der *conceptio* an durch den *lóγος* vollendeten menschlichen Seele alle Entwicklung zur bloßen Darstellung, zum eigentlichen Scheine wird. Ein wahrhafter menschlicher Lebensproceß, nicht bloß ein Wachsthum des Leibs sollte gesetzt werden im Gottmenschen, bei dem freilich das präsente religiöse Interesse weniger auf jenes vergangene Stadium, als auf sein gegenwärtiges gerichtet war. — Wie ungenügend auch die Theorie sich vollzog, durchaus nothwendig ist, nach dem ganzen System des Erlöser-Wirkens, daß die mit der *conceptio* beginnende Entäufserung geschehe als Selbstentäufserung von dem Gottmenschen nach beiden Naturen, mithin, daß der Gottmensch vor der *conceptio* etc. als seiend gedacht werde. Denn so nur, wie sich unten ergeben wird, sind die lutherischen Begriffe der Satisfaktion als gottmenschlicher Genugthuung, von stellvertretendem Gehorsam, der bloß zugerechnet wird, zu vollziehen. Nur so bildet der Erlöser den Gegenpol Adams, der Erlöser-Gehorsam die Reparation des Falls.¹

¹ Es giebt auch eine reformirte Lehrform, wonach die *incarnatio* von der Erniedrigung unterschieden wird, wo dann die letztere sich auf beide Naturen bezieht, und nur das Verhalten des Gottmenschen seine *humilitas* ausdrückt. *Incarnatio* heißt dann das gemeinsame Geschäft der Trinität, eine menschliche Natur nach Leib und Seele zu erschaffen, dieselben miteinander und mit einer göttlichen Person zu verbinden, wobei sofort dem Sohn die *assumptio* zukommt, *qua paratam a trinitate humanitatem sibi adpropriavit*; dem heil. Geiste die *conceptio* und *sanctificatio* des *semen muliebre*, wodurch dessen *intemperies* entweder entfernt oder gereinigt wurde. Alle diese Momente befaßt Mastricht (p. 428) in dem Begriff der *unitio personalis*. Es erhellt aber von selbst, daß hiebei von einer Erniedrigung der menschlichen Natur des Gottmenschen nicht die Rede sein kann, weshalb denn diese, sofern sie sich auf beide Naturen bezieht, stets erst nach der *conceptio* beginnt.

§. 4.

Fassen wir nun die Resultate zusammen, so wird lutherisch Menschwerdung und Erniedrigung unterschieden, reformirt sind sie eigentlich Ein Begriff, wenn nicht gar die Menschwerdung blofs ein Moment in der Ausführung der durch das ewige *pactum salutis* gesetzten ökonomischen Erniedrigung des Sohns, darum reformirt das handelnde Subjekt im Akt der Erniedrigung der Gottmensch nach seiner göttlichen Natur, der *λόγος ἄσαρκος*, lutherisch, der Gottmensch nach beiden Naturen, mithin erscheint lutherisch die Empfängniß und Geburt des Gottmenschen als Resultat des Willens-Entschlusses von dem bereits nach beiden Naturen irgendwie präexistirenden, jedoch nicht ewigen, sondern durch die Incarnation gewordenen Gottmenschen, und derselbe ist als der irdisch existirende seine eigene That. Reformirt ist die empirische Wirklichkeit des Gottmenschen rein die That des *λόγος* durch den h. Geist, weil durch die Erniedrigung desselben, welche aber nur uneigentlich so heisst, die menschliche Natur des Gottmenschen erst zur Existenz kommt, und zwar um nun das reine Werkzeug des in ihr die Persönlichkeit seienden, sie absolut bestimmenden *λόγος* zu sein, der jedoch auch aufser ihr sein göttliches Leben und Wirken indistinkte nach der Seite der Welt hin und nur unterscheidbar für das göttliche Wissen von sich selber fortsetzt, und kraft seiner persönlichen Verbindung mit ihr in sie immer gröfsere Gnadengaben durch den h. Geist überströmt, durch sie den im *pactum* versprochenen Erlösergehorsam übt, und ihrem Leiden unendlichen Werth und göttliche Wirksamkeit verleiht. Lutherisch hat die schon durch Selbsterniedrigung des ganzen Gottmenschen gewordene empirische Person nicht blofs die menschliche Natur zum reinen Organ der Wirksamkeit des *λόγος*, sondern vermöge der persönlichen Einheit sind derselben göttliche Eigenschaften mitgetheilt, wonach sie auch im Lauf des Erniedrigungsstandes, in dem sie wesentlich identisch bleibt mit der durch die Incarnation schlechthin gesetzten, durch die Assumption in die Trinität aufgenommenen Menschheit, selbst-

ständig mitwirkt.¹ Die lutherische Theorie von der Lebens-Entwicklung des Gottmenschen, welche die weiteren einzelnen Stadien des Erniedrigungsstandes beschreiben, ringt nun fortwährend mit den Schwierigkeiten, Gott und Mensch in Einer werdenden,

¹ Hiemit hängt genau zusammen die verschiedene Bedeutung, welche die Salbung Christi mit dem heil. Geiste in beiden Lehrsystemen hat. Je größer das Gewicht ist, welches die reformirte Lehrform auf dieselbe legt, desto weniger besagend ist sie für das lutherische, daher z. B. Straufs, der sich vorzugsweise an das lutherische System hält, sie ganz übergehen konnte. Blicken wir auf die lutherischen Motivirungen der Salbung Christi, so erhellt schon aus den Erklärungen derselben, welche sie neben der *unio personalis* rechtfertigen sollen, dass sie bloß für den *status exinanitionis* und rücksichtlich des denselben setzenden Selbstentäußerungs-Akts des Gottmenschen nöthig wurde, also der *unio personalis* und was darauf folgt eben so untergeordnet ist, wie die *conceptio* in der Maria. Nur der Gottmensch, welcher sich selbst entäußert hatte, bedurfte auch die Geistessalbung. Sie ist höchstens nur ein *consequens* der *unio personalis*, aber für eine gottmenschliche Person, welche sich dem Gesetz der menschlichen Entwicklung unterworfen hatte, so daß der Entäußerungs-Act selbst nicht schon durch die Geistessalbung bedingt war. Ohne den *actus exinanitionis* müßte man mit Zeller (Tüb. Jahrb. 1842. I. S. 60) gegen Nitzsch (System. 243) fragen: wozu hätte die menschliche Natur einer Geistessalbung bedurft, wenn sie durch ihre persönliche Verbindung mit dem *λόγος* schon vollständig mit der Gottheit vereinigt war? Und es ließe sich bloß vom Standpunkt der trinitarischen Consequenz antworten: weil vom Sohne auf ewige Weise der Geist ausgeht, so muß die mit dem *λόγος* persönlich geeinte Menschheit *eo ipso* auch das *πλήρωμα* des heil. Geistes sein. Es ist dies gleichsam eine Wesensnothwendigkeit. Aber nicht in diesem Sinne bespricht das System die Geistessalbung, sondern in dem Sinn, welcher sich bloß auf den *status exinanitionis* als solchen beziehen kann; so wenn Chemnitz von den Geistesgaben redet, *quibus ipsa ἀνθρωπότης Christi in se et secundum se informatur et perficitur, ut possit esse organon habile, idoneum et sufficienter dispositum* etc. Reformirt dagegen verhält sichs anders und umgekehrt. Die *unctio* ist nicht ein *consequens* der *unio personalis*, sondern diese gewissermaßen ein *consequens* von ihr. Der wirkliche Gottmensch kommt erst zu Stande durch die Salbung. Sie ist das Band, das die menschliche Natur mit dem *λόγος* verbindet, mithin dasselbe Band, das auch uns mit Christo verbindet. Wir stehen daher als Glaubige

sich in Homousie mit uns allen entwickelnden Person zu denken, Schwierigkeiten, welchen die reformirte Lehre leichter ausweicht, wodurch sie sich den Verdacht zuzieht, es mit der persönlichen Einheit beider Naturen nicht sehr ernstlich zu nehmen. Es wird ihr dadurch alles ebener, daß sie die menschliche Natur Christi nicht unmittelbar, sondern vermittelt des h. Geistes zur persönlichen Einheit mit dem λόγος verbunden werden läßt, eine Verbindung mithin statuirt, welche nur in unvollkommnerem Maasse auch zwischen den Glaubigen und dem λόγος stattfindet.¹ Das war den Lutheranern stets so verdächtig, daß die Reformirten die Einwohnung des λόγος in Jesus zu einer bloßen *gratiosa in-*

zu dem λόγος an sich in dem gleichen Verhältniß, wie die menschliche Natur Christi, nur daß der unsere Homousie mit Christo herbeiführende Geist in ihm ohne Maafs, in uns nur mit Maafs ist, in ihm daher ausschliesslich eine persönliche Einheit mit dem λόγος herbeiführt, die wir nie erreichen, und wodurch er unser persönliches Haupt wird. Aber wie bei den Glaubigen fand auch bei ihm ein successives Wachsthum an Geistesgaben statt. Vgl. Ursin. exp. lat. Palat. p. 294, wo der heil. Geist wirkt *unionem λόγ8 cum humana natura ab ipso assumpta* p. 303: i. e. *duarum naturarum in Christo in unam personam copulationem. Facta est haec unio per spiritum s.* Darum heisst die Geburt Christi eine Analogie der Wiedergeburt p. 296. *Eadem enim sp. s. efficit in nobis, quae in Christo* p. 248. *Christus est vivum caput, cujus spiritu reguntur et vivificantur membra ei copulata per spiritum in nobis et in Christo habitantem* p. 249. Vgl. Perkins Katechismus S. 695. „Derselbe Geist Gottes, welcher in der Menschheit Christi wohnt, und dieselbe mit allen Gaben über die Maafs erfüllet, kommt von ihr her und wohnt in allen wahren Gliedern der Kirche, und erfüllt dieselben mit gleichen Gaben nach dem Maafs.“ „Wir werden ernstlich und ohne Mittel vereinigt der Menschheit Christi, und durch die Menschheit der Gottheit.“

¹ Daher Alsted p. 182 sagen kann: *Electio eligit Christi naturam humanam cum τῷ λόγῳ uniendam et nos in eandem unionem.* Die *unitio personalis* lutherisch der *conceptio* vorhergehend und mit der *incarnatio* schon gegeben, ist reformirt eine wenn auch unmittelbare Folge der *conceptio*, als der durch den heil. Geist gewirkten. Hulsius p. 358: *Circa materiam illam sp. s. triplici modo versatus est. Primo eam a substantia mulieris segregatam sanctificando, deinde formando ex ea corpus humanum, cui infusa anima ratio-*

habitatio machten.¹ Blieb es nun auch dabei, daß die göttliche Natur die Persönlichkeit im Gottmenschen sei, die menschliche als solche unpersönlich: so war dies dadurch wieder näher erklärt, daß nicht die Substanz, sondern die Subsistenz des λόγος Mensch geworden, aber nicht so Mensch geworden sei, daß er sich auf den Menschen Jesus gleichsam beschränkt, in ihn zusammengenommen habe. Vielmehr war der λόγος außerhalb der menschlichen Natur in seiner göttlichen Beziehung zur Welt überhaupt, wie zu den trinitarischen *actus ad intra*, und nur gleichsam inbegriffen in seiner Beziehung zur Welt überhaupt lag auch sein besonderes Verhältniß zu dem Menschen Jesus, dessen individuelle Persönlichkeit den sich in ihm verbergenden λόγος zum Kerne erhielt. Dieses menschliche Individuum erhielt nun, wegen der Verbindung mit dem λόγος, welche selbst durch den heil. Geist vermittelt war, eine Fülle von Gaben des h. Geistes, welche das Höchste erreichend, was je einem endlichen Wesen zu Theil werden kann, dasselbe in den Stand setzen sollten, in dem Erlöser-Werke des Gottmenschen als taugliches Instrument zu wirken und zu leiden, und welche nach den Gesetzen alles geistlichen Wachstums successive je nach der thätigen Anwendung der früheren ihm zuströmten.² Indem so durchweg für die Form der Mittheilung die Analogie von den Gnadengaben überhaupt festgehalten wird, konnte die reformirte Doktrin³ dem Vorwurf nicht entgehen, die Naturen zu spalten, die persönliche

nalis in veram naturam humanam; tertio uniendo hanc naturam cum persona τῷ λόγῳ. Erst unter den effecta incarnationis erscheint dann die unio personalis, qua persona τῷ λόγῳ suam subsistentiam in utero matris communicavit naturae humanae. Cf. Turretin II. p. 371. Secunda operatio s. s. — tum corporis tum animae cum verbo unitio.

¹ Vgl. Mengwein, theol. thetica polem. p. 231.

² Vgl. Maastricht p. 445. p. 439. Beza Colloq. Mompelg. p. 203. — Gisenius Calvin. p. 58.

³ *Unio hypostatica* wird von Maastricht p. 438 beschrieben als *ineffabilis quaedam relatio divinae personae ad humanam naturam, per quam haec humana natura peculiariter est humana natura secundae personae deitatis.*

Einheit aufzulösen, ja die wesentliche Gottheit des Erlösers zu gefährden. Sie gab den Gegnern den Vorwurf zurück, den wirklichen Gottmenschen mit seiner wahren Menschheit gegen ein Schattenbild der Phantasie aufzuopfern, die Majestät des göttlichen Wesens zu verunehren und eben damit auch den wahren Trost der Erlösung zu verlieren. (Gründlicher Bericht vom heil. Abendmahl, gestellt durch der Universität Heidelberg Theologen, 1574, bei Ebrard II. S. 628: „Es wird den Christen der grösste Trost und die unaussprechlichste Freude genommen, wenn wir keine menschliche Natur mehr an Christo zu finden oder zu sehen hätten.“) Es ist eben die wahre Menschheit, die Homousie mit der ganzen Gattung, welche die reformirte Theologie vor Allem premirt an dem principiell gesetzten, durch Incarnation gewordenen Gottmenschen, und darum sind ihr die Stadien seiner menschlichen Entwicklung, die einzelnen Momente seines Erlöserwirkens, das er im Stand der Erniedrigung und durch denselben auszuüben hatte, so sehr, trotz aller besondern Begabung und wunderbaren Bethätigung göttlicher Kraft, in Analogie mit dem regelmässigen menschlichen Lebens-Verlaufe überhaupt, dafs sogar die Vorbildlichkeit des Erlösers ganz speziell auch auf sein dreifaches Amt bezogen wird, und auch in diesen Funktionen die Glaubigen ihm nachzufolgen haben. Eben so umgekehrt werden die uns nöthigen ascetischen Vorschriften ganz ohne Arg, als auch ihm geltend, vorausgesetzt, z. B. Wildermet S. 192: „Wie und womit hat Christus alle diese Versuchungen bestritten und überwunden? Allein damit, dafs er sich steif und unbeweglich an Gottes geschriebenes Wort, Willen und Ordnung gehalten hat.“ Auch sein Lernen von den verordneten Lehren der Religion wird mit Nachdruck premirt von Taylor: des wahren Christen Leben etc. 1704. S. 178 ff. In Beziehung auf die einzelnen Stationen des Erniedrigungsstandes herrscht unter Zugrundelegung der Artikel des apostolischen Symbols eine grofse Freiheit und Mannichfaltigkeit, je nach ascetischem Geschmack und Bedürfnifs. Nur in dem Leidensvollen und Knechtischen des Lebens Jesu wird das Gepräge der *humiliatio* geschaut, zugleich aber immer auf die eben darin auch schon liegende *exaltatio* hingewiesen. Kurz es

hat dies ganze Gebiet kein dogmatisches Interesse mehr: namentlich aber unter den Stationen der Erniedrigung das Wachsthum an Weisheit auszuführen, könnte sich ein Reformirter nur schwer erlauben. Der eigentliche Erhöhungsstand, welcher mit der Auferstehung beginnt, ist für die Person selbst nur die raschere Fortsetzung des von der Conception an bei ihr stattfindenden Entwicklungsprocesses Alting pag. 152: *Ubi tamen id tenendum est, dotes illas non ab ipso statim unionis primordio partibus omnibus gradibusque perfectas fuisse — profecit enim Christus, ut sapientia sic aliis virtutibus — sed paulatim, et maxime post resurrectionem summam perfectionem esse adeptas.* Dies gilt jedoch nur von den *gratiae habituales*. Hingegen die *gratia eminentiae perfecta statim fuit cum ipsa unione*.

Die lutherische Doktrin hat für ihre Beschreibung der Exanitionsstationen nicht sowohl das Interesse, das gesetzmäßige Werden der Erlöserpersönlichkeit sich zu vergegenwärtigen, als vielmehr diese menschlich-leidensvollen Zustände, worin sich das Erlöserwerk vollzieht, mit Hervorhebung und zugleich Ueberwindung des ungeheuren Contrastes, als Zustände des durch die Incarnation auch nach seiner menschlichen Natur zur Theilnahme an göttlichen Eigenschaften gelangten Gottmenschen erscheinen zu lassen. Dies bedarf sie aber, weil sie nur so das Bewußtsein der Erlösung, die sich in ihnen vollzieht, festhalten kann. Jene Thaten und Leiden müssen Thaten und Leiden des Gottmenschen sein; die Realität des Gottmenschen fordert die Communication göttlicher Eigenschaften an die Menschheit. Diese als leidende etc. ist die in Einheit mit dem λόγος gottmenschlich leidende, die an sich — in allen Leidenszuständen — die übertragene göttliche Majestät hat, so wenig sie auch erscheint. Das starke Gewicht auf den substantiell¹ mit der menschlichen Natur im Gottmenschen vereinigten λόγος scheint nun dem ganzen Verlauf des irdischen Lebens zu widersprechen. Dieselbe Person, die als

¹ Hieher gehört der Streit *an divina Mediatoris natura an persona carnem assumserit*, wovon die Lutheraner jenes, die Reformirten dieses behaupten, s. Mastricht p. 437. 440. Dietrich p. 397. Mengwein p. 215.

λόγος allwissend ist, soll gewachsen sein an Erkenntniss, die als λόγος Gott ist, soll sich verlassen von Gott gefühlt haben im tiefsten Seelenleiden! In Bezug auf das erstere unterschied man das persönliche und das habituelle Wissen. Da gab es aber eine doppelte Reihe von Bewusstseinszuständen, wenn je das sog. persönliche Wissen (das des λόγος) als ein im Menschen Jesus faktisch vorkommendes Wissen gedacht worden wäre, und zwar eine doppelte Reihe, wovon die zweite, die des werdenden zeitlichen Bewusstseins, gegen die erste etwas nichtiges war für die Person. Nun dachte man sich aber eben jenes persönliche Wissen nicht als ein faktisch im Bewusstsein Jesu vorkommendes, sondern nur das habituale. Wie konnte es aber geschehen, daß das dem λόγος zukommende Wissen in demjenigen Selbstbewusstsein, welches eben das Selbstbewusstsein des menschengewordenen λόγος war, faktisch nicht stattfand? Nicht anders als dadurch, daß sich der Gottmensch dessen, wie überhaupt der Ausübung der göttlichen Eigenschaften entäußerte. Wollen wir nun nicht eine fortwährende Ebbe und Fluth von göttlichem λόγος — Wissen, das immer wieder niedergetaucht wird, ehe es im gottmenschlichen Bewusstsein habituell und wirklich werden kann, und zwar niedergetaucht wird durch gemeinsamen Willensakt der beiden Naturen, wollen wir also mithin nicht eine durchaus chaotische Bewegung in das gottmenschliche Bewusstsein setzen: so müssen wir statt solcher im Continuum des zeitlichen Lebens-Verlaufs sich beständig ablösenden Willens-Akte der Entäußerung und Selbstbeschränkung (wobei denn doch der Willens-Akt selber als ein allmächtiger sich fortsetzte, denn nur ein allmächtiger Wille könnte die Allwissenheit beschränken) den diesen ganzen Verlauf des gottmenschlichen Lebens in natürlicher Beschränkung setzenden Entäußerungs-Akt vor das irdisch zeitliche Dasein des Gottmenschen hinaufsetzen. Eben das will die Theorie, wenn sie die *conceptio* des Gottmenschen selbst von der Entäußerung ableitet, indem mit der *conceptio* und *nativitas* eine menschlich-gesetzmäßige Lebens-Entwicklung eingeleitet war.

Wenn nun aber doch das orthodoxe System mitunter den Schein hat, jene chaotische Arbeit in das zeitliche Bewusstsein

des Gottmenschen zu setzen, so wird dies auf Entschuldigung Anspruch machen können, da ihm theils nur das Unvermögen der Vorstellung und des Ausdrucks, theils aber ein positiv wahres Interesse zu Grunde liegt. Jenes Unvermögen besteht darin, daß es fast nicht angieng, den Gedanken der Identität des Wesens dieser zeitlichen Persönlichkeit und der ewigen Persönlichkeit des in jener zeitlichen seienden und eben Person seienden λόγος festzuhalten, daß es also an der freien Vollziehbarkeit des Begriffes fehlte, den die neuere Philosophie das Beisichbleiben des Geistes im Andern seiner, wozu er sich selbst entäußert, nennt. Weil nur die göttliche Natur die persönliche war, diese als göttliche Persönlichkeit aber die unwandelbare, so konnte man sich in dem Gottmenschen das helle göttliche Auge nicht geschlossen denken, nicht eine zeitliche Person denken, welche zugleich an sich jene ewige Persönlichkeit als die auch in dem Andern ihrer mit sich identische sei. So wurde das göttliche an sich des Gottmenschen trotz dem Stande der Erniedrigung oder Entäußerung und in demselben häufig zu einer faktisch continuirlichen Aktualität des sich Entäußerns statt bloß zu einer realen Potenz im empirischen Bewußtsein des nur durch Entäußerung seiner irdisch existirenden Gottmenschen. Umgekehrt war es aber auch gerade das dem Docketismus entgegengesetzte Interesse, was in Beziehung auf den historischen irdischen Gottmenschen jene reale Potenzialität des göttlichen Bewußtseins zur faktisch continuirenden Aktualität des sich desselben im zeitlichen Haben Entäußerns werden liefs. Der zeitlich lebende Gottmensch sollte in seinem Thun und Leiden wie in seiner Qualität absoluter Sündlosigkeit nicht als ein absolut bestimmtes, determinirtes Instrument, sondern als das freie Continuum der Erlösergesinnung erscheinen. Es mußte also in ihm die Möglichkeit gesetzt werden, jeden Augenblick seinen empirisch faktischen Zustand zurückzunehmen in den des einfachen Seins der Gottmenschheit in Herrlichkeit. Aber diese Möglichkeit mußte eine bloße Möglichkeit bleiben wegen des Erlöserwerks, und nur in der Ausübung des letzteren war ein partielles Zurückgreifen auf die an sich inwohnende göttliche Kraft ethisch erlaubt. Diese Möglichkeit wurde

nun in der dogmatischen Vorstellung häufig zur positiv ausgedrückten Aktualität des jene göttliche Kraft, jenes göttliche Wissen Habens und sich desselben Entschlagens. Damit war aber nicht eigentlich gemeint ein Haben im zeitlichen habitualen Bewusstsein, wenn gleich im gottmenschlichen Bewusstsein auch sofern es ein menschliches ist, sondern nur ein Haben des Gottmenschen an sich, also in jener Seinsform desselben, der er sich schon indem er concipirt, geboren werden wollte, entslug. Wie der das zeitliche Leben überhaupt setzende Entäußerungs-Akt, den zurückzunehmen bloß die Möglichkeit im zeitlichen Gottmenschen war, so ist auch das Haben göttlichen Wissens etc. nur dem der Trinität incorporirten Ansich des Gottmenschen zuzuschreiben, eine *κτῆσις*, welche im zeitlichen Leben nicht zur *χρῆσις* wird, als nur auf positiven Willens-Akt hin.

Dafs nichts anders als dieses der Sinn der kirchlichen Theorie ist, zeigt vornehmlich die Auffassung des Seelenleidens am Kreuze, wovon Straufs gerade meint (S. 145), dafs hier das kirchliche System unterlegen und in einem unauflöselichen Widerspruch stecken geblieben sei. Sie zeigt gerade, dafs man mit der Behauptung der Alleinpersönlichkeit des *λόγος* im Gottmenschen keineswegs ein natürliches zeitlich sich entwickelndes menschliches Bewusstsein und Selbstgefühl ausschliessen, vielmehr nur in diesem den *λόγος* als die menschgewordene Persönlichkeit setzen wollte. Dafs nun der *λόγος* sich selbst verlassen habe, hat seinen durchaus unverfänglichen Sinn; das menschliche Selbstgefühl und Bewusstsein war das des incorporirten *λόγος* in der Selbstentäußerung, im Anderssein, während dessen doch die Identität mit sich stattfand, als ein Ansich. Wie nun zu Zeiten mit der Ausübung des Erlöserwerks eine partielle Zurücknahme der Entäußerung stattfand in den Machterweisungen, so in der gleichen Ausübung eine Verstärkung der Exinanition durch Beengung des zeitlich persönlichen Selbstgefühls. Diefs geschah aber nicht durch einen Willens-Akt des *λόγος*, sofern er in der zeitlich-menschlichen Natur Jesu aktuell persönlich ist, sondern sofern er Genosse der Trinität und der urbestimmende Faktor unter den die Gottmenschheit an sich constituirenden Elementen, so wie der

bestimmende Faktor für die gesammten Zustände der zeitlichen Entwicklung des entäufserten gottmenschlichen Lebens ist. Oder sollte der orthodoxen Anschauungs-Weise allein verboten sein, was sich die Speculation herausnimmt und als ihr Kleinod ansieht? dafs nämlich die Idee, wenn sie ihr Anderes setzt, sich aus sich entläfst, sich in den endlichen Geist und die Natur dirimirt, im endlichen Geist doch an sich sein, und seine Entwicklung, sein Leben als das ihrige, aber eben im Anderssein, wissen kann?

Gleich so verhält es sich mit dem Tode, den wir bei dem *posse non mori* der menschlichen Natur darum nicht mit Schleiermacher als eine durch freiwillige Zurückhaltung des belebenden Einflusses der göttlichen Natur verfügte Selbsttödtung, sondern als den freiwilligen Sterbens-Akt des Gottmenschen anzusehen haben, weil auch hier jenes *posse non mori* durch die ursprüngliche Selbstäußerung des sich dem zeitlichen Lebens-Verlauf im Geborenwerden und Sterben unterziehenden Gottmenschen zur bloßen Potentialität reducirt war, die durch keinen Willens-Akt im Lauf des gottmenschlich irdischen Lebens in die Aktualität geführt wurde, und es aus ethischen Gründen nicht durfte.

So ergiebt sich als die unzweifelhafte Meinung des kirchlichen Systems von dem Stande der Erniedrigung die, dafs darin Christus nicht als der λόγος schlechthin in blos menschlicher Hülle, sondern als wahrer und wirklicher Mensch, welcher aber mit dem λόγος Eins war, nicht als der Gottmensch schlechthin, sondern als der seiner selbst entäufserte Gottmensch, welcher nur im Wesen mit dem Gottmenschen an sich identisch war, in der natürlichen Erscheinungsweise aber von diesem unterschieden, gelebt hat und gestorben ist. Diese Identität und Unterschiedenheit des zeitlich irdisch lebenden und des ansichseienden Gottmenschen auszudrücken, darin mühen sich die orthodoxen Christologen ab, und weil sie ein größeres religiöses Bedürfnis nach der ersteren Seite hintrieb, als ein verständig psychologisches nach der zweiten, so wurde häufig die Identität auf eine Weise premirt, die das zeitliche Leben zum Schein zu verflüchtigen drohte, wobei nur wieder umgekehrt die Wichtigkeit des

Erlöserwerks vornehmlich als stellvertretendes Leiden ein Gegengewicht auf die andere Wagschale, auf die der Unterscheidung, auf die der Realität eines zeitlich gottmenschlichen Lebens legte. Die kirchliche Theorie gieng auf die schärfere dogmatische Betrachtung des zeitlichen Lebens Christi über von der Anschauung der Herrlichkeit des Gottmenschen im erhöhten Zustand, als dem dem Begriff der Gottmenschheit allein völlig entsprechenden. Die Hauptimpulse stammten vom Abendmahlsstreit. Das zeitlich irdische Leben Christi, weil in seiner Erscheinung diesem Begriff nicht entsprechend, konnte als Leben des Gottmenschen nur durch eine gottmenschliche That eingetreten sein. Der Gottmensch an sich, durch die Incarnation des λόγος gesetzt, ist also gewissermaßen eine reale Persönlichkeit, ehe er sich zu dem irdischen Leben entschließt. So weit folgt die kirchliche Theorie selbst der Consequenz ihrer Anschauungen. Nun aber mußte sie weiter gehen, aber theils versagten die Kategorieen, theils fürchtete sie die wesentliche Gottheit im irdischen Gottmenschen zu verlieren, wenn sie jene Unterscheidung fester machte. Sie mußte nämlich den der *conceptio* gleichsam präexistirenden Gottmenschen, den durch die *assumptio* zum *consortium s. trinitatis* auch nach seiner menschlichen Natur erhobenen, als die bleibende ideale Basis des zeitlich sich entwickelnden Gottmenschen, als sein reales Urbild (ἄνω Χριστός) in der intelligibeln Region fortbestehen und so gewissermaßen ein von dem empfangenen, gebornen, gestorbenen, getrenntes Leben fortführen lassen, bis letzterer (κάτω Χριστός) durch die *sessio ad dextram* mit seinem intelligibeln Urbild zusammengieng. Dadurch aber hätte ihr der irdische Gottmensch seine Fülle verloren gehabt, er wäre nicht das wirkliche Selbst des in ihn entäußerten Gottmenschen. Es wäre nicht bloß, wie im reformirten System der ewige λόγος zu dem, daß er in Christus persönlich ist, auch noch außer der menschlichen Natur desselben, sondern die Menschheit selbst des Gottmenschen wäre gespalten in eine himmlische, der Trinität einverleibte, und eine irdische, geboren werdende, sterbende, und doch auch so mit jener dem λόγος persönlich verbundenen identische. Weil das letztere um des zeitlich vollzogenen Erlöserge-

schäfts willen unentbehrlich war, und alle Kategorieen fehlten, den bereits eingeschlagenen Platonismus vollständig durchzuführen, so verzichtete die Theorie lieber auf eine angemessene, der wahrhaft menschlichen Entwicklung entsprechende Fassung des zeitlichen Erlöserbewußtseins, und legte dafür alles Gewicht auf die wesentliche Identität desselben mit dem gottmenschlichen an sich.¹ Das extreme Resultat dieser Identificirung desjenigen irdischen Lebens, welches durch freie Selbstäußerung des Gottmenschen zeitlich wirklich geworden ist, mit dem vermöge der göttlichen Incarnation seienden Gottmenschen an sich, der in jener Selbstentäußerung sich nicht verlieren, sondern nur dem zeitlichen Werden und Leiden unterwerfen mußte, das ist das tübingsche Dogma von der *κρίσις*.

Dadurch wurde der erscheinende Gottmensch geradezu nach beiden Naturen in trinitarischer Potenz nicht nur, sondern Aktualität gesetzt. Man hat vom Dokerismus der menschlichen Natur gesprochen, richtiger aber von Vergottung. Denn die Menschheit ist so wenig ein Schein, daß sie sogar an der Realität des gött-

¹ Analog wird auch im anthropologischen Theil nicht das successive Wachsthum des neuen Lebens im Glaubigen vornehmlich in's Auge gefaßt, wie in der reformirten Dogmatik, sondern nur die höheren Faktoren desselben, daher die Heilsordnungen bis zur pietistischen Zeit von jenen Stufenaltern u. s. w. nichts wissen, dagegen die *unio mystica* so zu sagen nach ihrem chemischen Verhältniß festzustellen suchen. Es ist gewiß noch nicht genugsam darauf geachtet worden, daß die lutherische Vorstellung von der Idiomencommunication im Gottmenschen auch genetisch in genauem Zusammenhang, im Wechselverhältniß steht mit der Idee der *unio mystica*. Wenn die späteren Dogmatiker in der Idiomencommunication des Gottmenschen den Urtypus der *unio mystica* sehen, so geht man wohl schwerlich irre, diese letztere Idee nach ihrer gerade der lutherischen Frömmigkeit eignen Fassung für den unbewußt treibenden Faktor zu nehmen, welcher jene oft so künstlich vindicirte christologische Wesenslehre veranlaßte. Es ist eine große Oberflächlichkeit, bei der bloßen Sache der Abendmahls-Elemente stehen zu bleiben. Vielmehr hat sich in der Abendmahls-Controverse selbst schon die luthersche Idee der *unio mystica* geregt, und der Gottmensch der Idiomen-Communication ist eben derjenige, welchen die vornehmlich im Abendmahl sich vollziehende *unio mystica* bedarf.

lichen Seins Theil nimmt. Nur die zeitlich irdische Erscheinung derselben, die Knechtsgestalt, ist ein Schein, aber nicht mehr als alles Empirische, Veränderliche, Entstehende und Vergehende gegen das Unveränderlich-Ewige nur ein Scheinen, wenn auch ein Scheinen des Wesens ist. Versteht man das *tecte agere* der menschlichen Natur des Gottmenschen von einem vor seinem eigenen erscheinenden Bewußtsein *tecte agere*,¹ so hat wenigstens Straufs den gleichen Docketismus gelehrt, wenn er uns, die wir mit großer Mühe uns durch die sinnliche Welt schleppen und ihre Gesetze und Verhältnisse nach und nach studiren, zumuthet, daß wir, d. h. das Vernünftige in uns, sie selbst sollten geschaffen haben, so lehrt die moderne Spekulation überhaupt Docketismus, wenn sie das Absolute im endlichen Geiste leben läßt, der aber dennoch sich nicht unmittelbar, sondern nur durch einen sauren Vermittlungsproceß zum Bewußtsein des Absoluten wirklich erheben kann, um das zu werden, was es an sich ist.

Wenn auch, wie erinnert, die Impulse zur frischen Fassung des Dogma's von der Person und den Zuständen Christi von den

¹ Vergl. Zinzendorf: Ein und zwanzig Discourse über die augsburgische Confession S. 72. „Das ist ihm alles mit einander aus seinem eignen Belieben, aus seiner eignen tiefen Weisheit, aus seiner eignen Invention verdeckt und ein Geheimniß geworden. Er hat *bonnement* geglaubt, seine Gottheit habe ihn verlassen“ u. s. w. S. 68. „Er hat in einer gewissen menschlichen Insufficienz, in einer gewissen bornirten Erkenntniß von sich selbst gestanden — — — so daß alle Dinge, die Er that, alle Dinge, davon Er doch allein der Herr und Meister war, ihm nicht anders vorgekommen sind, als seines Vaters Geschäfte. Wenn ihm ein Gedanke, daß er Gott ist, ins Gemüth geschossen ist, so ist *quasi in transitu* geschehen u. s. w. Vor ordinär wars nicht so, *ἐκένωσεν ἑαυτὸν*.“ Es scheint hier Zinzendorf wirklich den Sinn des lutherschen Exinanitionsdogma's getroffen zu haben (wenn auch mit großer Beschädigung der Incarnationslehre) wie denn auch Luther selbst in Christo nicht einen allwissenden Menschen sehen will — Ströbel in Rudelbachs Zeitschrift 1846. 3. S. 48 sagt: Die *κένωσις* läßt den Erlöser als Menschen (denn als Gott hat er auch durch die Incarnation nicht die geringste Veränderung hinsichtlich seiner Weltregierung erfahren) unbewußt in Gemeinschaft mit der Gottheit die Welt regieren.

Interessen des Abendmahlsdogma's unmittelbar ausgingen, so würde man doch sehr irren, wenn man in der so gewaltigen und angestrengten Arbeit keine andern Interessen thätig finden wollte, als allein die, jene besondere lutherische Modalität der Gegenwart Christi im Abendmahl sicher zu stellen. Vielmehr deutet schon Luther's Aeufserung über die Zwinglische Alloiosis darauf hin, daß bereits seine Tenacität an der bestimmten Abendmahls-Vorstellung gegründet war in dem Bedürfnis, die sonst ihm gefährdet scheinende Realität der Erlösung überhaupt, die wesentliche Gottheit Christi zu sichern.¹ Es ist den reformirten Polemikern zu Gute zu halten, wenn sie die Idiomen-Communication rein nur als eine Hilshypothese für den Zweck, die Abendmahls-Vorstellung zu stützen, behandeln. Aber es verräth wenig Ein-

¹ Tom. 3. Jen. fol. 455 b. Hüt dich vor der Alloiosi, sie ist des Teufels Larven. — — Dann wann ich das glaube, dass allein die menschliche Natur für mich gelitten hat, so ist mir der Christus ein schlechter Heiland, so bedarf er wohl selbst eines Heilands. Vgl. Hafenreffer loci theologici p. 427. *Cum primis autem fugiendus est hodie Calvinistarum error, qui realem idiomatum communicationem negantes totum redemptionis opus annihilant.* Daher denn auch Hornbeck sich p. 575 beklagen mußte: *Friderico Balduino haud satis fuit, disputationes conscribere easque satis prolixas de Eucharistia Calvinianorum, de baptismo Calvinianorum, nisi etiam de Christo Calvinianorum, quasi videlicet alium nos Christum habeamus, disputasset.* So urtheilt denn auch Ströbel (Rudelb. Zeitschrift 1846. 3. S. 47.) „Wenn die Reformirten diese *communicatio idiomatum*, weit entfernt, das richtige Dogma von Christi Person zu alteriren, gewährt allein die Möglichkeit, den biblischen Gottmenschen zu begreifen, von dem es nicht auf gut rationalistisch heisst: ἡ σὰρξ λόγος ἐγένετο, der auch nicht, wie etwa ein Besessener, zwei verschiedene Persönlichkeiten in sich vereinigt. Die Verwerfung der *comm. id.* hat die Reformirten auf eine nur relative und respektive (richtiger: gar keine) Incarnation des λόγος geführt: er soll in der Weise Mensch geworden sein, daß er sowohl ganz in als auch ganz ausserhalb der angenommenen Menschheit existirte, wonach alle Menschen, namentlich die vollendeten Gerechten nach ihrer Auferstehung sich für persönliche Incarnationen des λόγος zu halten hätten.

dringen in das Innere der Entwicklungen und in den Sinn des lutherischen Abendmahlsdogma's selbst, wenn man sich auch jetzt noch mit jenem oberflächlichen geschichtlichen Pragmatismus begnügt, und nicht sehen will, wie beiderseits das Bewußtsein der Erlösung selbst ein anders modificirtes ist. Ebenstark als die Ref. verwerfen die Katholiken das lutherische Dogma, nicht aus Opposition gegen die wahrhafte eucharistische Präsenz, die sie ja auf anderem Weg herzustellen wissen, sondern weil ihnen das satisfactorische Leiden nur das Leiden einer menschlichen Natur schlechthin sein darf, weil sonst die eigenen Satisfaktionen in zu großen Abstand kämen. Umgekehrt hätte die lutherische Theorie von dem *modus* der körperlichen Präsenz Christi sich ganz füglich mit der katholischen Personlehre begnügen und die sakramentliche Präsenz von einer miraculösen Allmachtwirkung erwarten können. Haben ja auch die anhaltischen Theologen anfangs bei ihrem Widerspruch gegen die Concordienformel gar nicht die lutherische Abendmahlslehre, sondern nur die in selbständiger Entwicklung begriffene Personlehre abgewiesen! ¹ In keiner Weise kann also die Abendmahlsvorstellung die primäre, innere Ursache gewesen sein zur Weiterbildung der Personlehre von Christus, welche sofort durch die Unterscheidung der zwei Stände wieder einige Reduktion ihrer Extravaganzen erlitten haben sollte. Sondern die rechte genetische Forschung würde tiefer greifen und an einem Punkt anlangen müssen, von wo aus sich beides, jene eigenthümliche Abendmahls-Vorstellung und jene mit ihr in Verbindung gebrachte eigenthümliche Christologie auf geradem Wege erklären liefse. Hier genügt uns die schon von Luther angedeutete Nothwendigkeit, zum Behuf der objektiven Erlösung die Gottmenschheit in derjenigen wahrhaften Einheit und Realität zu fassen, welche die Idiomen-Communication auszudrücken schien. Dazu kommt die vornehmlich im Abendmahl zu realisirende, die reale Communicabilität des gottmenschlichen Wesens voraussetzende *unio mystica* mit Gott, als die wahre subjektive Erlösung. Endlich ist zu erinnern an den Alles beherrschenden, den Lebenspuls der re-

¹ S. Niedner Zeitschrift für hist. Theologie 1846. H. 2. S. 320 ff.

formatorischen Lehränderung ausmachenden Begriff der Rechtfertigung, und zwar in seiner specifisch lutherischen Gestalt, um die objektive Christologie, die objektive Erlösungslehre, welche jenem zur Voraussetzung dient, zu begreifen. Und da wird sich denn auch die Lehre von den Ständen in einem andern Zusammenhange als bloß dem einer nothwendig gewordenen Korrektur ergeben. Wie die Rechtfertigungslehre auf die von der Satisfaction zurückwirkte, ist schon durch die Stellung, welche das letztere Dogma bei den alten Lehrern hat, angedeutet. Aber die Zuständelehre müßte weniger enge mit jener verwandt sein, wenn sich nicht auch an ihr, ob sie gleich so zu sagen ein gegebenes festes objektives Material hat, etwas Aehnliches finden sollte. Wenn Christus vor Allem als der genugthuende Versöhner der unsrigen werden muß, was durch die Zurechnung geschieht, ehe in uns die auf seiner gottmenschlichen Person beruhende *unio mystica* mit Gott zu Stande kommen, ehe in uns ein neues Leben der Liebe und des Gehorsams angefaßt werden kann, in welchem er gleichsam selbst in uns lebt, und wir vom Kindheitsstande zum vollkommenen Alter Christi heranwachsen: was ist dies anders, als seine principielle, gleichsam intelligible Präexistenz in uns, von welcher er sich zu unsrer empirischen Schwäche herabläßt, in die Knechtsgestalt unsres der Gehorsamsübung geweihten Heiligungslbens sich einzubilden? In der Rechtfertigung ist's die freie Gnade, welche uns Einzelnen nahe tritt, wie in der Incarnation dessen, der genugthut, dem ganzen sündigen Geschlechte; in dem Stadium des Heiligungsgangs ist's das durch den h. Geist unterstützte Vorbild dessen, der sich selbst dem Gesetz unterwarf und mit dem h. Geist gesalbt war. Noch mehr: Hat er für uns die Versöhnung geleistet und zu dem Ende sich erniedrigt, so ist das weitere, was wir bedürfen, von der Art, daß nur er, von welchem die Satisfaction im Erniedrigungsstande geschehen mochte, im Erhöhungsstande es geben kann, die Herstellung unserer realen Union mit Gott, die wirkliche Aufnahme in die reale Gemeinschaft mit sich, als in welchem göttliches und menschliches Leben persönlich Eins ist, so daß er sich gottmenschlich real communiciren mag.

§. 5.

Dafs die Rechtfertigungslehre mit der Differenz beider Confessionen in der Christologie und namentlich auch in der Lehre von den Zuständen in innerem Causalzusammenhang stehe, das könnte freilich mit grossem Schein geläugnet werden, wenn man, wie es gewöhnlich ist, in jener das gemeinsame Palladium der lutherischen und reformirten Confession und das grundwesentliche evangelische Einheitsband beider findet. Es wäre auch in der That zu viel gesagt, und es hiefse die historischen Gesetze der beiderseitigen Lehrbildung verkennen, wollte man der Rechtfertigungs-idee allein jene causale Bedeutung für die gegebenen Materien zuschreiben. Dieselbe hat ohnehin im System religiöser Begriffe der reformirten Confession weit nicht die principale Stellung, wie in dem lutherischen, und schon deshalb kann die Differenz in der vorliegenden Sache nicht einfach aus ihr erklärt werden, wie denn auch gerade bei der reformirten Fassung deutlich genug sich ganz andere Interessen kund geben. Aber das ist gewifs, dafs dieselbe religiöse Eigenthümlichkeit, welche obige Differenzen erzeugte, auch eine verschiedene Gestaltung der Rechtfertigungs-idee nach sich ziehen mufs, und wir werden nicht weit zu gehen haben, um die correspondirenden Analogieen der objektiven christologischen Lehren, mit dem, was zu ihnen gehört, und der subjektiven Heilslehre vor Augen zu haben. Es wird sich eine charakteristische Differenz in der Rechtfertigungslehre selbst herausstellen.

Beginnen wir mit dem Begriffe der Satisfaktion.

Die Satisfaktion ist die während des *status exinanitionis* von dem Gottmenschen ein für allemal prästirte Leistung, welche sowohl in der vollkommenen Gesetzeserfüllung, als in dem stellvertretenden Leiden beruht. Von beidem ist der Gottmensch das nothwendige Subjekt; aber in verschiedener Rücksicht. Wenn einerseits die Lutheraner sagen: Thun und Leiden gehört, wenn auch auf verschiedene Weise, beiden Naturen, so wollen sie weder die göttliche als solche leidensfähig machen, noch die menschliche als solche genugthuungsfähig, wohl aber die göttliche in demjenigen *status*, welcher durch Selbstentäußerung zu einem

menschlichen Lebensverlauf dessen, der an sich der über alles Leiden erhabene Gottmensch ist, zu Stande gekommen, gewissermaßen leidensfähig in der Einheit mit der menschlichen Natur durch Appropriation von deren Leiden, die menschliche genugthuungsfähig vermöge der von der persönlichen Einheit mit der göttlichen zu eigen erhaltenen Qualitäten.¹ Weil das ganze Existenzstadium des Gottmenschen, innerhalb dessen er genugthat, auf einem freien Willensakte der göttlichen sowohl als menschlichen Natur in ihrer persönlichen Einheit beruht, so ist die Genugthuung selbst nicht bloß ein göttliches Sichselbstgenugthun, sondern auch ein Gottgenugthun des Menschen, freilich des Menschen, der nur durch göttliche Menschwerdung genugthuungsfähig, es aber auch als Mensch geworden ist. Daher der Nachdruck, mit welchem auf die Cooperation der menschlichen Natur bei dem Erlöserwerke gedrungen wird, z. B. Hafenreffer loci theologici 1662. p. 356: *Humana in Christo natura in exequendo officio Christi efficaciter cooperatur*. p. 358: *Hic Christus totus et secundum utramque naturam nostrae redemptionis opus cujus gratia in hunc mundum venerat, absolvit, pro totius mundi peccatis se ipsum offerens, factus sacerdos sempiternus etc.*²

In der reformirten Anschauung fällt alles Thun und Leiden des Gottmenschen so ausschliesslich auf die menschliche Seite, daß hier die menschliche Aktivität noch mehr hervorge stellt zu sein scheint, indem der λόγος von beidem gewissermaßen unberührt bleibt.³ Aber alles Thun und Leiden ist nur dadurch sa-

¹ *In actionibus Christi utraque natura suo modo est principium quod*, nicht die menschliche bloß *principium quo*, wie die reformirte Theorie ergiebt, wo sie *adjunctum vel accidens τοῦ λόγου* heisst (Mengwein p. 241).

² Diese Mitwirkung der menschlichen Natur Christi geschieht (ibid. p. 356) nicht bloß mit den natürlichen Kräften, sondern mit den durch die *communicatio idiomatum* erhaltenen Kräften. Sie allein konnten die menschliche Natur eines der göttlichen Gerechtigkeit genugthuenden Leidens fähig machen; hier war der Ort für die *χρησις* derselben.

³ Danaeus Isag. T. IV. p. 325. *Causa materialis nostrae justificationis est Christus, quatenus homo pro nobis passus est seu satis-*

tisfaktorisch, daß es das Thun und Leiden derjenigen Person ist, deren göttliche Natur ihm einen unendlichen Werth giebt. Daher der Abscheu, mit welchem die Häupter der reformirten Kirche Stankar's Berufung auf sie, mit denen er zu harmoniren glaubte, zurückwiesen. (*Epistolae duae ad ecclesias polonicas — scriptae a Tigurinae ecclesiae ministris* 1561.) Also nicht das Thun und Leiden der menschlichen Natur des Gottmenschen, welche, wie die Lutheraner, richtig die reformirte Ansicht bezeichnen, bloß *ministerialiter*, nicht *auctoritative* mitwirkt, ist das Satisfaktorische, sondern das in jenem Thun und Leiden persönliche Einssein des λόγος mit dem Thuenden und Leidenden, demgemäß nicht eigentlich die That und das Leiden, sondern das Inwohnen des λόγος in dem handelnden leidenden Subjekte, das Bestimmtheitsein des Handelns und Leidens rein durch den λόγος.¹ Dies Inwohnen beruht aber auf dem *beneplacitum* Gottes, sei es unter der Form der Elektion und Prädestination des Christus *qua homo* zur persönlichen Einheit mit dem λόγος, sei es unter der Form des *pactum salutis* vorgestellt, wornach der Sohn mit Vater das *foedus* eingeht, welches für ihn ein *foedus operum* für uns zum *foedus gratiae* wird. Die Menschwerdung ist ein rein göttlicher Akt, insofern ist der genugthuende Faktor nur der göttliche, und der menschliche ist gleichsam nur das selbstlose Medium, wodurch sich Gott genugthut, oder wodurch der Sohn dem Vater genugthut. (*Coccejus de foedere et test. Dei* 1691. C. V. §. 92. *Ita mysterium illud maximum patescit, quomodo in Deo justificemur et salvemur, quomodo Deus sit, qui judicat et qui spondet, atque ita judicatur. Item hoc, quomodo Deus sibimet ipse satisfecerit.*)² Die ganze Existenzsphäre des Gottmen-

fecit, et pro nobis quoque plenam in singulis vitae suae actionibus obedientiam deo patri exhibuit. cf. Calv. II, 12.

¹ Perkins Catechismus S. 238: „Wegen dieser Vereinigung wirkt die Gottheit Christi alle Dinge im Werk der Erlösung in und durch die Menschheit.“

² So wenig kann irgend etwas Menschliches auch nur passiv Gott genugthun, daß selbst die ewige Verdammniß der Verworfenen nicht eine volle Genugthuung für die göttliche Gerechtigkeit ist. Darum

schen, worin er genugthut, ist in keiner Weise auch schon durch freien Willensakt der menschlichen Natur mitbestimmt, sondern sie wird rein durch den göttlichen Willensakt der Menschwerdung bestimmt, und in ihr erst durch eine schöpferische Wirkung die menschliche Natur zu der Existenz gerufen, in welcher sie das vom heil. Geist allmählig zubereitete Organ der Gott-genugthuenden göttlichen Thätigkeit wird. ¹ Verhält es sich aber so, dann kann der Begriff der Genugthuung selbst unmöglich sehr fest stehen. Denn wenn es in keiner Weise das menschliche Thun und Leiden ist, sondern nur die göttliche Qualität des Gottmenschen, was genugthut, so mag man, wie der Heidelberger Catechismus thut und Andere in populär ascetischer Redeweise ihm nachthun, noch so ausführlich und redselig die Nothwendigkeit demonstrieren, daßs Einer, welcher Gott und Mensch ² wäre, Satisfaktion leiste, man wird doch, wenn die Hauptsache auf der Selbstgenugthuung des göttlichen Faktors beruht, und der mensch-

setzen einige die Beziehung des Todes Christi auch auf die Verdammten eben darein, daßs dadurch der Defekt selbst der ewigen Höllestrafen zur Genugthuung compensirt wird. So Musculus de ira dei. Vgl. Ursin. p. 131.

¹ Darum wird gewöhnlich im Tode Christi die göttliche Natur als der bestimmende Faktor dargestellt. *Formale principium — est natura divina. Haec incarnata est, haec vicit mortem, haec obtulit victimam naturae humanae etc.* Hulsius p. 310. Oder auch *Christus qua homo* ist das *sacrificium*, *qua deus* das *altare*. Perkins cathol. reform. p. 269.

² Ursin. p. 123. ff. gibt die hergebrachten Beweise ausführlich, aber durch sie hindurch schlägt, je bestimmter er die menschliche Natur nur zum Organ des Genugthuns, und die göttliche zum alleinigen aktiven Faktor derselben macht, die Grundvorstellung, dass die menschliche Natur des Mittlers weniger um der Genugthuung für Gott willen als wegen der andern Seiten seiner Mittlerfunktion nöthig war. Er stellt es zwar als eine Forderung der *justitia dei* auf, *ut ea natura, quae peccaverat, pro peccatis lueret*. Allein er zeigt sogleich, dass dieß streng genommen unmöglich ist, weil *nulla creatura potest irae dei satisfacere*. Daher denn der *modus satisfaciendi*, welchen *lex postulat et justitia dei, nempe ut per nos fiat satisfactio*, beseitigt wird durch die *misericordia dei* und das Evangelium.

liche blofs als selbstloses Instrument nebenbeigeht, nicht einleuchtend machen, dafs es wirklich eine in der objektiven Natur der Sache liegende Nothwendigkeit war, die Satisfaktion im Laufe eines menschlichen Lebens und der irdischen Menschengeschichte vorgehen zu lassen, da ja die von Gott sich selbst zu gebende Satisfaktion innerhalb der Region des göttlichen Lebens selbst geschehen mochte, wenn nicht Gott ewig der Allgenugsame wäre, der keiner Genugthuung für sich bedarf. Daher wirklich auch manche Lehrer sich jener Behauptung enthalten, und mehr oder minder in die arminianische Laxheit einbeugen, und statt des Satisfaktionsbegriffs den weiteren Opferbegriff substituiren, oder sich sonst der scotistischen Acceptilatio nähern.¹ Daher auch die allgemeine reformirte Lehre, welche eigentlich selbst schon den strengen Satisfaktionsbegriff auflöst, dafs Christi Genugthuung nicht die *causa meritoria* unseres Heils sei, sondern blofs die *causa instrumentalis* der Ausführung des Heilsbeschlusses und der Zutheilung der *salus*, als wodurch diese Genugthuung des historischen Christus zu etwas wird, wobei auf unser subjectives Bedürfnifs gerechnet ist.

Wenn man also vom reinen Satisfaktionsbegriff aus nicht im Stande war, die Leistungen Christi im Stand der Erniedrigung zu begreifen, und das *cur deus homo* zu beantworten, eben weil der *homo* in keiner Weise satisfaktorisch thätig sein kann: so war man unvermeidlich auf einen anderen getrieben, der eine Beziehung des gottmenschlichen Thuns statt in der Richtung nach Gott hin, vielmehr in der Richtung nach den Menschen hin, in sich schließt, und der menschlichen Natur eben als Instrument ihre hohe Bedeutung sichert, auf einen Begriff, der sich dem Satisfaktionsbegriff fast überall, wo nicht geradehin substituirt, doch genau anschlofs. Es ist dies kein anderer, als derjenige, welchen dem unhaltbaren und ungenügenden Satisfaktionsbegriff

¹ So wiederholt Alsted zwar das hergebrachte Argument, dafs Christus habe Gottmensch sein müssen, um Genugthuung zu leisten, fügt aber bei S. 163. *Satisfactio ad procurandam salutem electorum fuit necessaria, non absolute, siquidem deesse nequivit deo sapientissimo alius servandi modus, sed ex hypothesis beneplaciti dei.*

substituirt zu haben, Tholuck's litt. Anzeiger 1839, Nr. 74 als besonderes Verdienst Schleiermacher's preist, der der Lebensgemeinschaft. Daran hatte man ein Princip für die Nothwendigkeit der Incarnation (Mastricht p. 516: *Mediator prout non tam sibi, quam nobis natus est, ita etiam non tam sibi quam nobis vixit in terris. Vivit enim ut suam vitam suis communicet.*) Eine Lebensgemeinschaft mit sich zu stiften, sein Leben den Menschen mitzutheilen, dazu mußte der Erlöser Gott mensch sein. Das menschliche Thun und Leiden desselben hat wegen der Einheit mit dem ewigen Sohn Gottes nicht nur unendlichen Werth in abstrakter Schätzung, sondern auch wirksame Kraft (aller Werth beweist sich nur in der Wirkung), wirksam nämlich, die ein für allemal geschehene Erlösung auch zu appliciren, wodurch sie erst wirkliche Erlösung wird,¹ durch den von ihm ausströmenden Geist den Glauben an ihn zu wecken, die *unio* mit ihm herbeizuführen, die ihm gebührende Siegesbeute auch wirklich zu appropriiren. Steht auch dieser Begriff gewöhnlich nur neben

¹ *Demta enim applicatione redemptio non erit redemptio.* Mastricht p. 643. Daher wird wohl auch eine doppelte *reconciliatio* unterschieden, die *virtualis* und die *actualis*, welche beide die *satisfactio* constituiren sollen, und wovon die letztere als *fructus* und *consecrarium* der ersteren die ist, *qua animus hominis aversus a deo ei per conversionem placatur.* Ebd. 616. Ueberhaupt ist, eben weil im objektiven Faktum der Erlösung die Kraft der subjektiven Betheiligung daran und Application desselben schon enthalten gedacht wird, und das objective Faktum so wenig als der Mittler selbst (s. §. 7.) als außer uns angeschaut Erlösung und Mittler für uns wäre, diese subjektive Application mit dem objektiven Erlösungswerk und der objektiven Erlöserperson, ich möchte sagen viel enger verknüpft, hat viel weniger, als nach der lutherischen Auffassung, eine eigene, besondere Fakticität, daß auch wieder umgekehrt die Fakticität des Todes Christi eben als reines geschichtliches Faktum und ohne die subjektive Application miteinzuschließen, ohne unsre *unio* mit dem gestorbenen vorauszusetzen, nicht eigentlich Gegenstand der dogmatischen und religiösen Betrachtung wird. Ich möchte eine liturgische Folge dieser Anschauung in der Bevorzugung des Gründonnerstags als Abendmahlsfestes vor dem Charfreitag als Todesfest sehen. Nicht der faktische Tod, sondern der applicirte Tod ist das Heil.

dem der Satisfaktion,¹ so überwuchert er ihn doch völlig, weil er eine Thätigkeit des Gottmenschen in die konkrete Wirklichkeit, und zwar eine solche ausdrückt, bei welcher eben die konkrete menschliche Natur als unentbehrliches Organ erscheint, nicht aber bloß eine abstrakte Beziehung der Person, wobei die menschliche Natur als unwesentliche Erscheinungshülle nebenbei spielt. Vergl. Calv. instit. III, 11, 8. *Defensio sanae et orthod. doctr.* Tom. 8. p. 658. *Ex abscondito deitatis fonte in Christi carnem mirabi-*

¹ So stellt der Heidelb. Catechismus bei dem Tode Christi p. 40 nicht bloß das Satisfaktorische, sondern auch das effektiv-Wirksame dar, p. 42. *Quod virtute ejus mortis vetus noster homo una cum eo crucifigitur, interimitur et sepelitur.* Eben der Tod Christi als Opfer, worin seine Gottheit seine Menschheit dem Vater darbrachte, ist potenziell die Darbringung der gesammten mit ihm durch den Geist verbundenen Menschheit, welche aktuell geschehen sein wird am Ende der Tage. Auch in der Explic. des Ursinus sieht man dies Ueberwiegen des Einen Begriffs deutlich, so wenn p. 126 die *satisfactio* als wirkliche Vollziehung der Erlösung von Strafe nachsteht der *sponsio*, *fore ut non amplius peccemus.* Diese *sponsio* legt der *mediator* ab, wo er sich Gott darbietet (im ewigen *pactum*) und ohne sie fände keine Vermittlung statt. *Hoc autem nemo facere potest, nisi habeat potestatem donandi nobis sp. s., nos ad imaginem dei reformandi, et nobis impetrandi gratiam.* Ebendasselbst: *non fit reconciliatio, nisi utraque pars consentiat; ipse efficit velle et perficere.* Daher gehört es zu seinem Mittlergeschäft, das *beneficium* uns annehmen zu machen, es uns zu imputiren, und *sua virtute in nobis abolere peccatum* etc. p. 127. *Omnia illa impetrat nobis merito et efficacia, quia duplici ratione mediator est. Deus dedit nobis vitam aeternam et haec vita est in filio.* Ebenfalls ganz eigenthümlich reformirt ist das Uebergehen des Begriffs der Satisfaktion in den der Rechtfertigung, wornach die letztere als *justificatio fundamentalis* nicht sowohl das Antheilgewinnen der Einzelnen am Erlösungsheil, als vielmehr die göttliche Handlung der Gerechterklärung Christi bezeichnet, in welcher die der Christo Angehörigen *potentiâ* mitenthaltend ist. Anstatt der mittlerischen Leistung gegen Gott wird auch so die göttliche Wirkung auf den Mittler vorzüglich premirt. Vgl. Tersteegen Erklärung p. 51. Oder auch es wird die Justification geradehin als ein Werk des Gottmenschen, als die eigentliche mittlerische Leistung gesetzt, und so der Begriff der *satisfactio* in jenen hinübergeführt. Ursin. p. 127.

liter infusa est vita, ut inde ad nos flueret. Daher sein Fleisch *justitiae et salutis materia.* Ebenso Perkin's S. 238: „Wegen dieser Vereinigung wirkt die Gottheit Christi alle Dinge im Werk der Erlösung in und durch die Menschheit. Und deswegen, ob schon das Fleisch Christi nichts nütze ist von sich selbst, dennoch aus Kraft, die es bekommt von der Person, mit welcher es vereinigt ist, ist es ein lebendigmachendes Fleisch und das Brod des Lebens. S. 233. Adam und Christus sind zwei Wurzeln: Adam hatte erst in der Schöpfung das Bild Gottes bekommen, und dasselbe auch verloren für sich und seine Nachkommen. Aber Christus, damit er die Sünde der Menschen wegnehme, ist worden der zweite Adam, die Wurzel und das Haupt aller Auserwählten. Seine Menschheit war erfüllet mit Heiligkeit über die Maass, damit daraus, als aus einer Schatzkammer dieselbe zu allen seinen Gliedern fortgebracht würde.¹ Hieraus erhellet, wie der Satisfaktionsbegriff, indem er neben dem der Lebensmittheilung fortgeführt wird als vollzogen durch den historischen Christus nur im Zusammenhang mit dem zweiten begriffen werden kann, d. h. bloß subjektive Bedeutung hat, mit andern Worten, daß Christus nur *deo in conscientia peccatoris satisfactionem petenti* diese geleistet und somit die Zutheilung des Heils an ihn vermittelt hat als ein Moment zur Befriedigung und damit Aufhebung des Schuldbewußtseins. Dies liegt augenscheinlich schon in Calvin, wenn er die ganze Lehre vom *sacerdotium* Christi sich darauf beziehen läßt, *ut in nobis damnati, mortui et perditioni justitiam in ipso, liberationem, vitam et salutem quaeramus*, und der akkommodativen Redensart der Schrift, Gott, der uns mit seiner Barmherzigkeit zuvorkommt, sei unser Feind gewesen, bis ihn Christus versöhnt habe, keinen andern Zweck zuschreibt, als uns fühlen zu lassen, *quam misera sit et calamitosa extra Christum nostra conditio*; denn *quoniam non potest animus noster vitam in dei misericordia vel satis cupide apprehendere, vel qua decet*

¹ Man sieht, wie in diesem Stück Schleiermacher durchaus dem reformirten Typus folgt, und wie also sein Nachdrucklegen auf den historischen Christus nicht mit Schweizer von lutherischen Einflüssen abgeleitet werden darf.

gratitudine excipere, nisi formidine dei et aeternae mortis horrore ante percussus et consternatus, sic instituimur sacra doctrina, ut sine Christo deum nobis quodammodo infestum cernamus, benevolentiam ejus paternamque caritatem non nisi in Christo amplexemur. So nur hat die Forderung einer menschlichen Natur des genugthuenden Stellvertreters einen Sinn, wogegen die abstrakte Berufung auf die *justitia dei*, welche eben von der *pars offendens* Genugthuung verlange, immer wieder aufgelöst wird durch die Thesis, daß nicht die menschliche Natur Genugthuung gebe, sondern die göttliche. Mithin nicht als congruenter Faktor der Genugthuung für Gott, sondern als Organ, das Bewußtsein der Genugthuung den Menschen zu geben, sie die Gott gebührende Genugthuung als für sie geleistet anschauen zu lassen, ist die menschliche Natur des Mittlers erfordert. Sie ist so das nothwendige Medium der mit dem Satisfaktionsbegriff gern vermischten Justification. Und nun, wenn wir einen Blick zurückwerfen, entspricht nicht die beiderseitige Fassung der hauptsächlichsten Erlöserleistung aufs beste demjenigen, was beiderseits von der Person und dem Erniedrigungsstande des Erlösers gelehrt wird? Wie unmöglich wäre es, die Eine Satisfaktionslehre je auf die andere Seite überzutragen, ohne daß auch die ganze Auffassung des *status* und der Person damit sich ändern müßte.

§. 6.

Werfen wir von hier aus sogleich einen Blick auf die *Zurechnung*. Diese ist die Verwirklichung der objektiven Satisfaktion für uns. Wir werden die bisherige Differenz auch in sie hinein verfolgen können. Besteht die Erlösung hauptsächlich und wesentlich in der objektiven Satisfaktion des Gottmenschen als solchen, so ist uns die Möglichkeit der Theilnahme daran gegeben in der Naturverwandtschaft im Allgemeinen, weil er auch als Mensch genug gethan, den Fall der Menschen reparirt hat, näher sodann die Aufforderung dazu in der Predigt des Evangeliums, welche auf

seinem Prophetenamte beruht. Die wirkliche Ertheilung des Antheils daran auf die Bedingung des durch die Predigt vom heil. Geist gewirkten bußfertigen Glaubens hin ist sofort ein göttlicher Urtheilsakt, der uns, den Sündern, des Gottmenschen Verdienst zuspricht, ein synthetisches Urtheil Gottes zunächst für sich, das er aber vollzieht an uns durch die im Glauben gebrauchten Sakramente, ¹ deren Vollziehung uns in die reale (nicht bloß wie im Glauben für sich moralische) Gemeinschaft mit Christo, dem Gottmenschen (*unio mystica*), setzt. ² Dies die lutherische Ansicht, bedingt durch den Begriff der Satisfaktio als einer objektiv fertigen abgeschlossenen That des Gottmenschen nach seinen beiden Naturen. Die Frucht dieser That wird durch eine neue,

¹ *Causa instrumentalis* der Rechtfertigung ist *verbum et sacramentum*. Seit der pietistischen Zeit ist der Zusammenhang der Sakramente mit der Rechtfertigung ziemlich vergessen worden, was nicht wenig dazu beitrug, der reformirten Abendmahlsvorstellung Eingang zu verschaffen.

² Hoffmann Synopsis p. 199. *Hinc notari meretur, unionem fidelium cum Christo aliam quidem esse moralem, quae scilicet in apprehensione et applicatione meriti Christi consistit, et haec ordine praecedat justificationem; aliam vero physicae analogam, et haec justificationem pone sequitur*. Es bleibt somit nicht bei der bloßen Imputation, sondern die Zurechnung als Akt *in mente dei* hat ein wirkliches Zugehören des Zugerechneten zur Folge, wornach der Sünder *realiter* mit Christo Eins wird. Dieses wirkliche Eintreten des Sünders in die reale Lebenseinheit mit Christus als dem Gottmenschen setzt aber schon voraus eine Entfernung der bannenden Hemmnisse, welche in der Sündenschuld liegen. Nur mit einem von der Sündenschuld Befreiten, also Losgesprochenen, kann der Gottmensch in reale Lebensgemeinschaft treten. Daher die Rechtfertigung häufig schlechthin identificirt wird mit diesem ersten Moment ihrer psychologischen Erscheinung; daher nicht selten auch die etwas schiefe Aufzählung der Momente: 1) *non-imputatio peccati*, 2) *imputatio Christi*, welche nur angeht, wenn in der *imputatio Christi* die wirkliche reale Zutheilung Christi verstanden wird, da sonst vielmehr die *imputatio Christi* an sich und *in mente dei* der *non-imputatio peccati* vorgeht, und diese erst zur Consequenz hat. Daher endlich die dem Abendmahl, als der vornehmlichen *causa instrumentalis* der Justifikation, sofern diese die Begründung der *unio mystica* ist, voranstehende Absolution.

objektiv-transitive That Gottes in uns übergetragen, so wie wir die subjektive Empfänglichkeit dafür besitzen, die gleichfalls Gott schafft durch den heil. Geist. Wenden wir uns auf die reformirte Seite, so sehen wir in demselben Grade, in welchem die Satisfaktion sich zur Lebensmittheilung erweitert oder derselben unterordnet, in demselben Grade, in welchem die im Glauben bestehende Bedingung des Antheils an der Satisfaktion selbst als Effekt der Erlöserthätigkeit gefaßt wird, diese objektiv göttliche Zurechnung zurücktreten gegen die die Lebensgemeinschaft mit Christo im Glauben setzende, Geistesaktion der Wiedergeburt. Der Glaube selbst ist die Wirkung des mit sich unirenden Gottmenschen, und wie einerseits das subjektive Organ für die Gemeinschaft mit ihm, so andererseits die Realität dieser Gemeinschaft selbst. Nicht nur durch das *medium* oder unter der Bedingung des Glaubens kommt die *unio mystica* mit ihm zu Stande, sondern der Glaube ist selbst die *unio* mit ihm, welche bloß einer Zunahme, eines Wachstums, einer Entfaltung der in ihr gesetzten Güter¹ fähig ist. Die Aktion der Glaubensweckung ist also die schlechthin principale, die objektive Bethätigung der *redemptionis applicatio* in uns durch den Erlöser vermittelt seines Geistes, die reale Einfügung unserer Person in den Leib Christi durch Gott, ein unmittelbar transitives göttliches Thun,² die Zurechnung des Verdiensts Christi sofort ist nur ein analytisches, unsere Einheit mit Christus aussprechendes Urtheil, das Gott als Nachklang seiner transitiven That, die uns Christo einverleibt, bloß mittelbar in uns vollzieht entweder mittelst eines einfachen

¹ Vgl. Maastricht lib. VI. §. 5. Hier findet jene Unterscheidung der Lutheraner von einer doppelten Art der *unio* nicht statt, sondern die *unio moralis* ist, weil auf der Wirksamkeit des sein Leben mittheilenden Christus beruhend, selbst die *unio mystica* Calvin. III. 2, 30. Perkins Catechism. S. 695.

² Aretius probl. II. p. 349 nennt dies schon selbst geradehin *justificare*, und erklärt den Begriff mit: *actionem in aliam personam transfundere*, und zwar *in peccatorem, in quo deus justificando operatur, illi communicando suam divinam justitiam*, was so geschieht: *primum illuminat mentem aliqua sui cognitione, deinde voluntatem flectit etc.*

Gewissheitsgefühls oder mittelst unseres Syllogismus aus der Realität unseres Glaubens.¹ Anstatt daß also lutherisch die göttliche Zurechnung des Verdiensts Christi an den Einzelnen das durch dessen subjektiven Glauben bedingte objektiv Grundlegende seiner wirklichen Heilserwerbung ist, ist sie reformirt bloß das Begründete, das aus der im Glauben schon reell gewordenen *unio* mit Christus Resultirende, ebendarum nicht etwas in gleicher Objektivität der Transcendenz Stehendes, sondern etwas, das nur Wahrheit hat in seiner subjektiven Wirklichkeit. Als objektiv-göttliche Zurechnung Christi im Unterschied von der wirklichen realen Einfügung in Christus kennt das reformirte System in seiner strengen Consequenz keine solche wiederholten, je auf den angeschauten Glauben hin vollzogenen Akte, sondern alle diese nach lutherischer Vorstellung auf die einzelnen Personen und ihre wechselnden Gemüthsverfassungen fallenden göttlichen Zurechnungsakte gehen der reformirten Denkweise zusammen in den

¹ Vgl. das Frühlingsprogramm von Bern 1842. Stapferi *Christologia* p. 19. Dazu Perkins *Catechismus* S. 698. Durch den Glauben findet statt eine *conglutinatio et unio arctissima, ex qua oritur communio beneficiorum Christi, ad quae per unionem cum ipso jus acquirimus* Turretin p. 708. Rechtfertigung ist nun nichts anderes als das Bewustwerden, daß wir in Christo sind, die *intimatio justificationis* oder *justificatio passiva*. Dadurch kommt die *justificationis actio, in mente dei concepta ab aeterno*, für den Einzelnen zur Verwirklichung — durch den *syllogismus practicus, cujus ope conficimus, nos infallibiliter justificatos esse*, wobei *fides se habet ut medius terminus: qui credit, justificatus est; ego credo, ergo justificatus sum*. Mastr. p. 706. Danaeus *Isag.* IV. p. 276. *Pii igitur singuli agnoscunt, per fidem omnia Christi bona esse sua, sibi a deo donata et propria. Fides enim tam arcte eos cum Christo nectit et conjungit, ut quae Christus habet habuitve, ipsi habeant, et eorum vim et usum sentiant. Ibid. concluditur, homines fideles neque Christum, neque Christi bona et gratias unquam extra se intueri et quaerere, sed eas intra sese cernunt, agnoscunt, speculantur illi, easque sibi applicat fidelium unusquisque.* Nicht selten wird dieses Bewustwerden der Rechtfertigung mit der Entstehung des Glaubens, von der es der Zeit nach geschieden sein

Einen ewigen vorweltlichen Erwählungsakt,¹ welcher eben die kräftige Zurechnung Christi an die Menschheit überhaupt ist, die sich sofort verwirklicht durch die Entstehung des Glaubens in den Einzelnen, demnach nicht die *praevisa fides* voraussetzt. Die Begriffe: Gnadenrathschluss, Satisfaktion, Rechtfertigung, welche der Lutheraner wohl distinguirt, kann der Reformirte zuletzt nicht enge genug ineinanderschlingen. Es läßt sich der Unterschied der Betrachtungsweise in Beziehung auf den Begriff der Imputation auch noch so bestimmen. Die zur Justification gehörige Zurechnung ist lutherisch zunächst eine Zurechnung der Thatleistungen, des Verdiensts Christi, als der durch den Gnadenrathschluss der sündigen Menschheit zum Mittler und Erlöser zugewiesenen gottmenschlichen Person, welche sofort demjenigen, dem ihr Verdienst zugerechnet ist, auch realiter zur mystischen Union einverleibt wird. Reformirt ist die Zurechnung entweder die auf der ewigen Gnadenwahl beruhende, dieselbe an den Einzelnen realisirende Einverleibung derselben in die Person des Mittlers durch die im Glauben wirklich werdende Lebensgemeinschaft mit ihm, welche zur Folge hat den Mitgenuss der dieser Person gleichsam von Natur zukommenden, durch ihr Erlöserleben für sie und andere realisirten Güter, oder auch die Zurechnung ist bloß das *secundum veritatem* vor sich gehende göttliche Urtheil, daß der Einzelne als Glaubiger in der That in Christo ist,

kann, dem Begriffe nach zusammengefaßt, und der wiedergebärende Akt als der rechtfertigende genommen, das göttliche Rechtfertigen als ein Gerechtmachen bezeichnet, gerade wie bei Schleiermacher. Vgl. Tersteegen Erklärung vom Glauben und der Rechtfertigung p. 57. Aretius a. a. O.

¹ Bucan. p. 238. *Justificantur soli electi ante constitutionem mundi.* Musculus p. 409. *Sic fides in mediatorem fundamentum habet omnium antiquissimum, aeternum videlicet et ante tempora secularia jactum. Sic nos quoque in Christo eramus, priusquam mundus fieret.* Nehmlich die *electio electos cum eligente conjungit, quae diversissimarum naturarum divinae et humanae conjunctio absque mediatoris alicujus glutino fieri non potuit. Ubi de capite ac mediatore salvandorum constituit deus, simul de salvandis per illum tanquam membris constituit.*

seiner Erlöserperson einverleibt, und darum auch seiner Verdienste theilhaftig.²

§. 7.

Wir müssen aber noch einmal zurückkehren zu den satisfactorischen Leistungen des Gottmenschen, und besonders den einen Theil derselben, die stellvertretende Gesetzeserfüllung, ins Auge fassen. Hier namentlich zeigt sich die Differenz über das eigentliche Subjekt der Erniedrigung folgenreich.

¹ Es fragt sich aber, wie dieses göttliche Urtheilssprechen, sofern es auf den Einzelnen geht, und in ihm zum Bewußtsein kommt, zu denken ist. Meist verbreiten sich die Lehrer nur über seine *intimatio*, welche die *justificatio passiva* heißt, wo *animus noster vice dei* auf den wahrgenommenen Glauben hin, sich die Vergebung applicirt. Diese Selbstapplication setzt aber nach Ursinus p. 481 voraus die *applicatio dei*, *qui propter illam legis impletionem — nos acceptat, eamque nobis applicat, i. e. imputat*. Wir appliciren uns dieselbe, *cum firmiter statuimus, quod deus nobis eam applicet, imputet et donet*. Nun findet sich allerdings zuweilen z. B. bei Wilsius der Akt der Specialisirung als ein zeitlich vor sich gehender unterschieden von der *generalis declaratio*, und gesagt: *mox, postquam fide Christum acceptavit, in foro coeli declarat deus, eum non amplius esse sub ira, sed sub gratia, etiamsi fortassis ipse, qui justificatur id hactenus ignoret*. Aber augenscheinlich ist dies bloß eine Hilfsvorstellung für uns, gleichsam nur der Reflex der Selbstapplication, um die sich allein handelt, und die sich auf jene göttliche Application stützt. Es gehört mehr der populäreren Ausdrucksweise an, wenn der spezielle göttliche Rechtfertigungs-Akt als ein zeitlicher gefaßt und von der *intimatio justificationis* unterschieden wird. Ursinus a. a. O. läßt wenigstens die *applicatio dei* in der That zusammengehen mit der Prädestination, wenn er von dieser *applicatio dei* ableitet, daß wir das *meritum Christi* appliciren können, wenn er *omnia dona in nobis* (also auch die *fides* als *apprehensio Christi*) unter die *effectus applicationis meriti Christi* rechnet. *Deus enim primum imputat satisfactionem Christi, denique efficit in nobis fidem, qua illam imputatam nobis applicamus*. Danaeus IV. p. 175 setzt unter den *gradus*, wodurch sich die Prä-

Nach lutherischem Begriff ist der Gottmensch seinem Wesen nach schlechterdings nicht und in keiner Beziehung dem Gesetz unterworfen, weil schlechthin vollkommen, auch nach seiner menschlichen Natur göttlicher Majestät, Herrlichkeit und Kraft theilhaftig. Für ihn gilt in keiner Weise: Thue das, so wirst du leben, denn er lebt an sich, vermöge der persönlichen Einheit mit dem ewigen Sohn Gottes, *ἐν δόξῃ*. Dafs er sich dem Gesetz, weil überhaupt der successiven Entwicklung unterwarf, ist ein durchaus freier, indeterminirter Akt der Selbstbestimmung, etwas für ihn persönlich Unnöthiges, so unnöthig als das mit jener zeitlichen Entwicklung verbundene Leiden. Beides hat er blos um Anderer willen auf sich genommen; in beidem ist er stell-

destination exequirt der *vocatio* und *fides* voran die *adoptio* oder *inscriptio in numerum filiorum* und läßt sofort als *effectum adoptionis fidei et efficacis vocationis* folgen die *peccatorum remissio* und *imputatio justitiae Christi*, was in seinem Sinn nur ein auf göttlicher Causalität beruhender subjektiver Vorgang sein kann. Wenn Rudolph. p. 340 sagt: *Verbum imputare denotat verum justumque judicium, quo deus judicat, eos, qui credunt, esse in filio, atque adeo justitiae et omnis juris ipsius ut capitis et fratris primogeniti consortes*, so bleibt es zweifelhaft, ob er damit blos die generale Deklaration meint, welche nach ihm in der Schrift enthalten ist, oder die specielle, wo sich der Glaubige, auf das Sein in Christo hin die Güter applicirt, d. h. Gott das Bewußtsein des Glaubens zum Bewußtsein dieser Einheit und seiner Folgen belebt. Wenn endlich Turretin I. p. 695 ganz lutherisch das *declarare* für den principalen Akt zu erklären scheint: *fateor, deum declarando justum debere etiam eo ipso facere justum, ut judicium ejus sit secundum veritatem*: so fragt sich sehr, wie der göttliche Deklarations-Akt, welcher die wirkliche Gerechtmachung zur Folge hat, zu denken ist, entweder als *conceptus in mente dei ab aeterno*, und dann bildet schon die wirkliche Glaubensweckung, wodurch der Mensch jener Deklaration bewußt wird, den Anfang des wirklichen Gerechtmachens, oder als die im Glaubensbewußtsein aufgehende Gewissheit der Vergebung, also die mittelbare göttliche Deklaration, und von dieser gilt, dafs sie die Bürgschaft der wirklichen einst vollendeten Gerechtmachung in sich selbst trägt. Dieselbe göttliche Gnade, welche jetzt das Bewußtsein der *justificatio* insinuirt, realisirt dieselbe in Wahrheit durch die jenseits zur Vollendung zu bringende Heiligung.

vertretend. Darum kann auch seine vollkommene Gesetzeserfüllung, die ein reines Verdienst begründet, aber kein Verdienst, wodurch er sich selbst persönlich etwas erst erwerben müßte, Andern zugerechnet, auf Andere übertragen werden, und es ist die Zurechnung die einzige Weise, wodurch sie daran Theil gewinnen können, als eine ebenso freie, d. h. durch Nichts in denen, welchen zugerechnet wird, gleichsam geforderte Handlung, wie die Aktion der Selbstentäußerung des Gottmenschen, um vollkommenen Gehorsam dem Gesetz zu leisten, eine durchaus freie Handlung der stellvertretenden Barmherzigkeit war. Die Zurechnung des thätigen Gehorsams fällt in jedem Betracht zusammen mit der Zurechnung des leidenden, und hat den Effekt für denjenigen, welchem zugerechnet wird, daß er, wenn nur überhaupt die Bedingung stattfindet, unter welcher Gott zurechnet, mit diesem zugerechneten vollkommenen Gehorsam Alles hat, was zur Seligkeit nöthig ist. Er ist potentiell in sich vollendet als der Glaubige, dem die vollkommene Gesetzeserfüllung Christi zugehört und deren Frucht, die er in keiner Weise durch eigene Gesetzeserfüllung gewinnen könnte, weil diese stets hinter dem Gesetz zurückbleibt. Er steht nicht mehr unter dem Gesetz, ist frei von den Forderungen desselben, die sein Stellvertreter befriedigt hat, nämlich, sofern er ein Glaubiger ist, treibt ihn der heil. Geist, hat er die Norm selbst nicht mehr außer sich. Nur weil und sofern er noch nicht ganz und durchaus ein Glaubiger ist, weil und sofern er auch noch eine sündliche Seite an sich hat, den alten Menschen, der erst allmählig ausgezogen wird, bleibt auch für ihn das Gesetz noch in Geltung, jedoch nur, um ihn durch seine Bußpredigt immer wieder dem zuzutreiben, der das Gesetz für ihn erfüllt hat. Hier haben wir also wahrhafte Stellvertretung des thuenen Gehorsams, der mit seiner vollkommenen Gesetzeserfüllung imputirt werden kann, weil das leistende Subjekt selbst ihn in keiner Weise für sich bedarf, weil es sich als der mit der Fülle der Gottheit begabte Mensch demselben freiwillig unterzog, weil das ganze Stadium seines Gehorsamswirkens ein auch von seinem menschlichen Willen gewähltes war.

Fassen wir dagegen die reformirte Vorstellung ins Auge, so hat es nach ihr schon seine Schwierigkeiten, den Gottmenschen an sich für nicht verpflichtet zum Gesetz zu erklären, und es kann dies nur durch künstliche Distinktionen und Erschleichungen geschehen, da es strenge genommen blofs von dem λόγος als solchem gilt, von dem fleischgewordenen λόγος dagegen, sofern er wesentlich der in successiver Entwicklung werdende Mensch ist, auch wesentlich der Gesetzgehorsam als etwas für sich Nöthiges, als eine persönliche Verbindlichkeit gefordert werden mufs.¹ Daher hier auf reformirtem Boden die Piscatorische Exception sich natürlich ergiebt: der Mittler war als wahrer Mensch selbst zum Gehorsam verpflichtet, also kann sein Gehorsam nicht stellvertretend sein. Alle die reformirten Antworten, welche den ersten Satz zurückschlagen sollen, sind nur Ausflüchte, Kinder der Verlegenheit. Die unbefangenen Lehrer vor Piscator geben zu: *Christum obediisse legi pro se ipso*, und zwar nicht blofs, *quod oportebat eum esse perfectum sacerdotem tam quoad naturam quam quoad vitam*, sondern auch *quod in quantum creatura obligatus erat ad vivendum conformiter legi divinae*. Perkin's Catholicus reformatus pag. 446. Man suchte also, da man die faktische Verpflichtung des Gottmenschen zum Gehorsam nicht umgehen konnte, sie zu modificiren, indem man sagte: Er ist nicht in jeder Beziehung zu dem verpflichtet gewesen, was er leistete. Man unterschied zwischen natürlichem und gesetzlichem oder mittlerischem Gehorsam, zwischen dem innern *habitus* der Gehorsamsübung, welcher dem Gottmenschen persönlich eigen und nothwendig war, und zwischen den Bethätigungen seiner *humiliatio* zu eigentlichen *actus serviles*, wie sie das irdische Leben und der Erlöserberuf mit sich führte. Allein durch alle diese Distinktionen zog sich eine Erschleichung hindurch. Dasjenige, wozu Christus nicht an sich verpflichtet gewesen sein soll,

¹ Wendelin p. 656. *Etiam si Christus non suo sed nostro bono factus est homo: tamen postquam factus est homo, per se homo fuit, ideoque per se et pro se legi obnoxius, qua homo, quemadmodum postquam corpus per se corruptioni obnoxium assumsit, pro se quoque opus habuit cibo, potu, quiete etc.*

ist eben dann nicht der stellvertretende Gehorsam gegen das Gesetz, der uns zugerechnet werden kann, sondern ist nur diejenige Bethätigung, wodurch er überhaupt Mittler für uns (*pro nobis*, nicht *vice nostra*) werden sollte, oder der gottmenschliche Gehorsam gegen den speziellen Willen Gottes, welcher diesen Erlösungsmodus guthiefs, wozu aber der Gottmensch wiederum als durch die Menschwerdung des λόγος verpflichtet scheinen konnte, und welcher darum nicht zuzurechnen ist, weil wir zu diesem Gehorsam nicht verpflichtet sind,¹ so daß nur die Menschwerdung als die freiwillige That, aber bloß des λόγος, übrig bleibt. Nicht selten auch wurde der uns zuzurechnende thuernde Gehorsam, als Erduldung der *servitus*, der *miseria*, doch wieder, wenn gleich aktiv ausgedrückt, in den leidenden hinübergeführt.² War der historische Christus selbst zur Gesetzeserfüllung verpflicht-

¹ Wendelin p. 656. *Quod enim Christus nostro loco fecit et factus est, id nos non tenemur facere et fieri. — Atqui incarnatione sua Christus hoc non est consecutus, ut nos amplius homines non essemus, vel teneremur humanae naturae congrua facere.*

² Wenn Einige sich darauf berufen, daß Christus potuit perfecte justus et sanctus existisse, etiamsi in coelos a partu ortuque statim receptus, nullos ejusmodi serviles actus praestitisset (wie Gattacker), so ist dies auf reformirtem Boden geradezu falsch, weil er nicht sanctus und justus gewesen wäre, wenn er dem Willen Gottes, der durch ihn die Erlösung ausführen lassen wollte, ungehorsam gewesen wäre. Jenes konnte dem wirklichen Gottmenschen nicht freistehen; er war ja *hac conditione natus*. Nur wenn von dem historischen Gottmenschen abgesehen und auf den ewigen Sohn geblickt wird, wie er sich zur Stellvertretung überhaupt entschließt, und das den Menschen geltende: *fac et vives* auf sich nimmt: läßt sich sagen, er hätte nicht nöthig gehabt, dies zu übernehmen und auf diese Art Mensch zu werden, und daß er es that, das wird uns zum Leben und zur Vergebung zugerechnet. Aber von dem Sohne, als dem einmal Menschgewordenen gilt dies nicht. Es ist hier dasselbe Verhältniß, welches wir oben zwischen *incarnatio* und *humiliatio* fanden. Die luthersche *humiliatio* ist der Grund aller aktiven und passiven Stellvertretung, weil sie die *incarnatio* voraussetzt; die reformirte *humiliatio* als mit der *incarnatio* zusammenfallend, kann nur in einem ganz andern Sinn stellvertretend heißen. Das Stellvertreten fällt in das ewige *pactum*.

tet, so ist das Verdienst seiner vollkommenen Gesetzeserfüllung nicht so von ihm gleichsam zu lösen und auf Andere überzutragen, sondern entweder gar nicht ein coordinirter Theil seines übertragbaren Erlöserverdienstes und seiner stellvertretenden Genugthuung, mithin diese blofs im leidenden Gehorsam der Expiation mit Piscator zu finden, zu dessen satisfactorischer Leistung der thätige Gehorsam blofs die Bedingung enthält (*quod oportebat eum esse perfectum sacerdotem*), oder das Verdienst der vollkommenen Gesetzeserfüllung Christi kann den Andern nur zu Gute kommen, sofern es dem Gottmenschen selbst, in dessen Lebensentwicklung diese Erfüllung als integrirendes Moment gehört und mit welchem sie Eins sind, zu Gute kommt. Er hat sich als Gottmensch durch seine Gehorsamsübung selbst etwas verdient, was er ohne dieselbe nicht hätte besitzen können, oder blofs *potentia*, nicht *actu* besessen hätte. Aber indem er sich verdiente, hat er auch Andern verdient, denen sein Gehorsam zugerechnet wird. Doch geht diese Zurechnung nur auf solche, die mit ihm wesentlich Eins sind, und es giebt keine andere Bedingung dafür, an dem Verdienst seines Gehorsams, welches zunächst ein persönliches ist und ihm die Herrlichkeit der Erhöhung verschaffte, Theil zu haben, als die, ihm wesentlich anzugehören. Dieses ihm wesentlich Zugehören ist aber von Einer Seite selbst bewirkt durch ihn, seine Gehorsamsübung in vollkommener Gesetzeserfüllung, welche nichts Anderes ist, als die faktische Entbindung des in ihm ohne Maafs gesetzten Geistes, hat ihm die Seinen adpropriirt, sie gehören zu dem ihm gebührenden Erlöserlohn. Das Weitere ist dann, daß die Seinen, denen sein Gehorsam als der vollkommene zugerechnet und so das Recht auf die Seligkeit ertheilt wird, dem Gesetz verpflichtet bleiben und zwar gerade als die Seinen, als die an ihn Gläubigen. Dieser Unterschied zwischen thuemdem und leidendem Gehorsam bleibt; durch den letzteren sind sie von der Drohung und Strafe des Gesetzes befreit, sie dürfen für ihre Vergehungen nicht selbst noch büßen; durch den ersteren sind sie nicht so befreit von der Forderung des Gesetzes. Als die Seinen sind sie in ihm verpflichtet. Er, der vollkommenen Gehorsam geleistet

hat, übt in ihnen nachbildlich diesen Gehorsam wieder aus. Die Zurechnung seiner vollkommenen Gesetzeserfüllung giebt ihnen wohl die Bürgschaft, einst selig zu werden, aber sie findet gar nicht statt, aufer wo sie als die Seinen, gleichfalls *pro parte* relativen Gehorsam, aber in voller Aufrichtigkeit üben. Nur daran, daß sie Gehorsam üben, können sie ihr Zugehören zu ihm mit Sicherheit erkennen, nur aus ihren Werken ihres Glaubens gewiß werden. Hierin sind die wesentlichen Gedanken enthalten, welche vom reformirten Standpunkt gegen Piscator's Beschränkung der Satisfaktion auf den leidenden Gehorsam vorgebracht wurden.¹ Wie weit entfernt sich aber diese Vindication des stellvertretenden thuenen Gehorsams von der in der Concordienformel fixirten lutherischen Anschauung. Was heißt alles dies anders, als: der Gottmensch, zum vollkommenen Gesetzesgehorsam verpflichtet, hat diesen geleistet, und seine Leistung kommt nun uns zu gut, die wir, gleichfalls verpflichtet, nur unvollkommenen Gehorsam zu leisten vermögen. Er ist insofern stellvertretend, als das Vollkommene in jeder Art das Unvollkommene vertritt. Unverkennbar geht, nach Piscator vornehmlich, die Richtung der reformirten Doktrin consequent dahin, den leidenden Gehorsam selbst in den thuenen zu verwandeln, weil eben in jenem nicht das Leiden an sich, sondern nur der göttliche Impuls zu der Gesinnung, welche das Leiden übernahm, das satisfactorische ist. Dieser thuenende ist aber dann nur stellvertretend, sofern er nicht bloß stellvertretend ist, sofern er mit der ihn tragenden göttlichen Kraft auf Andere übergeht. Kurz er ist die Verwirklichung jener *communicatio* des gottmenschlichen Lebens, wozu die *incarnatio* geschehen war. Nur dazu diente die *humiliatio* des Gottmenschen mit ihrer *obedientia servilis*, den Zweck der *quasi-humiliatio* des λόγος auszuführen, den lebendigmachenden Geist auf alle Glieder auszuströmen. So verschieden aber der Sinn der reformirten und

¹ Doch fehlte es fortwährend nicht an der oberflächlichen Antwort: *utrumque ad satisfactionem pro peccatis requirebatur. Nisi enim Christus immunis fuisset ab omni peccato, non potuisset patiundo mundi peccata expiare. Becuui Synops. p. 129.*

lutherschen Thesis vom aktiven Gehorsam Christi lautet, so kann man doch nicht sagen, daß das reformirte System auf diese Thesis weniger Gewicht lege, als das lutherische, und es ist keineswegs richtig, wenn Guerike (Symbolik S. 318 ff.), um nach seiner Art den Reformirten auch hierin ein *minus* anzurechnen, das Dogma vom thuenen Gehorsam selbst, das „in vollkommenster Einstimmung mit Luthers und der lutherschen Kirche Lehre von jeher“ die Concordienformel ausführte, bei den Reformirten nur in einigen späteren Bekenntnissen „einigermassen angedeutet“ findet, da jene Andeutungen wenigstens in Confessionsschriften, welche Jahrzehnde älter sind als die Concordienformel, vorkommen (Helv. Conf. c. 11; Cat. Palat. q. 36), und bestimmt genug die allgemeine Idee des Dogmas enthalten, das sogar der reformirten Betrachtungsweise noch näher liegt, noch unmittelbarer in ihr gefordert ist, als in der lutherschen, und daher von jeher anerkannt war (Calv. Instit. II, 16, 5), allerdings aber wie alle, auch die gemeinsamen Dogmen in charakteristisch unterscheidender Gestalt. Es ist also nicht erst und allein gegen Piscator ausgesprochen, sondern nur in bestimmter Opposition gegen ihn formirt worden. Schon der Verfasser des Heidelberger Katechismus Ursinus sagt (doctr. christ. comp. p. 482): *Perfecta legis impletio praestita pro nobis a Christo nostra fit, aut nobis applicatur ex sola et gratuita dei misericordia etc.* p. 481. *Prior applicatio est dei, qui propter illam legis impletionem a Christo praestitam nos acceptat etc. Nobis igitur applicamus impletionem legis a Christo praestitam etc. Certi possumus esse, justitiam aut satisfactionem Christi nobis imputari etc.* p. 479. *ut autem pro nobis obedientiam praestare ac satisfacere posset etc.* Ja es ist schon hier das Bestreben, die passive Genugthuung auf den thuenen Gehorsam zu reduciren, was sich aus dem ganzen Geist der reformirten Anschauung sehr wohl begreift. *Perfekte pro nobis implevit legem* 1) *sanctitate humanae naturae*, 2) *obedientia sua usque ad mortem. At prior impletio legis, nempe sanctitas humanae Christi naturae requirebatur ad alteram, ad obedientiam scilicet ipsius.* Man bemerke hier das Eigenthümliche, daß schon die *sanctitas naturae* zur *impletio legis* gerechnet wird, gewiß

höchst consequent nach dem protestantischen Begriff von Sünde, wornach nicht bloß die That, sondern überhaupt die Incongruenz des Seins und Zustandes zu der göttlichen Norm des Gesetzes als Sünde gilt, höchst consequent für die Idee einer Satisfaktion für die Erbsünde als die durch die Geburt fortgepflanzten *concupiscentia*. Daher auch der Satz des Catechismus: *quod sua innocentia ac perfecta sanctitate mea peccata, in quibus conceptus sum, tegat* durchaus auf einer tiefen Idee beruht. *Imputatur nobis et prior illa legis impletio nempe humiliatio et iustitia humanae Christi naturae, ut habeamur sancti coram deo.* Also auch die Menschwerdung in sündloser Natur, das ist hier *humiliatio*, wofür weiter oben steht *assumptio carnis*, wird uns imputirt, und zwar *haec sanctitas Christi nobis imputatur propter obedientiam et satisfactionem ipsius*. D. h. nicht bloß sein aktueller Gehorsam bis zum Tod, sondern auch um dieses willen jene Originalheiligkeit seiner Natur wird uns, die wir aktuelle oder originalunreine Sünder sind, imputirt. Hier ist die reformirte Theorie ohne Frage tiefsinniger als die luthersche, welche, wenn sie auch durch die *obedientia Christi* überhaupt die Erbsündenschuld getilgt werden läßt, doch jene *sanctitas naturae* nicht zu dem imputationsfähigen Stellvertretenden, sondern einfach nur zu den Prärogativen der menschlichen Natur des Gottmenschen rechnet. Indem die *assumptio carnis* und zwar als *impletio legis* uns zugerechnet wird, sofern eben in der *sanctitas naturae* des Menschgewordenen Gott unsre erbsündige Natur anschaut, ihre *sordes* also durch jene bedeckt werden, ist diese *impletio legis*, aus welcher die ganze folgende aktuelle *obedientia* hervorgeht, offenbar eine reine Leistung des *λόγος*, nemlich als des sich für die Menschen in menschlicher Natur offenbarenden *λόγος* (die perfecte Gesetzerfüllung in sündloser Menschenatur ist eben so die Sache göttlicher Thätigkeit, wie das Aufstellen des Gesetzes, und wie die Wirkung des Gesetzes, die Schuldzurechnung eine göttliche Last ist, ein Reflex der göttlichen Forderung, so ist die Aufhebung jener nur möglich durch göttliche Vollziehung dieser). So liegt schon in Ursinus unzweideutig der Keim zu der von den Föderalisten ausgebildeten

Theorie von dem *pactum* des Vaters und Sohns, in Folge dessen der Sohn als *sponsor* Mensch wird und genugthut, und der spätere Rudolph hat ganz richtig seinen Heidelberger Catechismus erklärt, wenn er eben die Menschwerdung schon unter den Begriff des thuenen stellvertretenden Gehorsams zog pag. 214: *Pretium satisfactionis pro nobis praestitae est universa Christi obedientia morte demum consummata. Atqui ad obedientiam eandem pertinet ipsa quoque innocentia ac perfecta sanctitas, in qua conceptus et natus est Christus. Cum enim se ipsum pro nobis sanctificare, atque ideo nascendo sub legem fieri voluerit, illud ipsum fieri ex muliere obedientia fuit.* So wenig ist die Idee der aktiven Obedienz selbst dem reformirten Lehrbegriff fremd, daß es vielmehr darin eine viel grössere Ausdehnung hat. Und zwar nicht bloß *a parte ante*, sondern auch *a parte post*. Denn auch davor scheut sich die reformirte Dogmatik nicht, wie wir unten des Näheren sehen werden, den stellvertretenden aktiven Gehorsam auf das Leben im Erhöhungsfunde auszudehnen, und den fortwährend *in coelesti vita* seine *obedientia* continui- renden Mittler als Grund unserer Absolution *ab omni postulato legis* darzustellen, eine Vorstellung, welche sich auf leichte Weise ausgleicht mit der von unserer Verpflichtung zum Gehorsam, und eben vermittelt der Idee der *unio mystica* unsern immerhin unvollkommenen Gehorsam, da das Gesetz einen vollkommenen fordert, als den Gott wohlgefälligen, durch seinen vollkommenen Gehorsam ergänzten, weil von Gott nur in jenem angeschauten, erscheinen läßt. Wird einmal die *obedientia* des irdischen Lebens zurückgeführt auf die *obedientia* und *perfectio legis*, worin der trinitarische Sohn sich als *sponsor* darstellend Mensch wurde und starb, so kann mit seiner Erhöhung als des Gottmenschen diese *obedientia* noch nicht absolut vollendet, sondern nur in ein neues Stadium eingetreten sein, und es läßt sich dafür nur der Endpunkt denken, welcher die trinitarische Heilsökonomie beschließt. Damit sind wir freilich auf eine Idee der Stellvertretung getrieben, welche von der lutherischen gewaltig abhorrt, und auch manchen reformirten Lehrern zu hoch und unfasslich war, wie denn die piscatorische Exception sich als eine solche Unzulänglichkeit, dem Flug

der Idee zu folgen, darstellt. Ist die aktuelle Obedienz, bei welcher ohnehin das absolut Bestimmende die göttliche Natur war die menschliche bloß das ausführende Instrument, nur die *Explication* der durch die Menschwerdung principiell gesetzten *sanctitas naturae humanae*, ist die Menschwerdung selbst ein Akt der *obedientia activa* des λόγος, durch welche er sein Amt: *sponsor* für uns im Gesetzgehorsam zu sein erfüllte, so ist freilich diese seine *obedientia* nicht schlechthin dasjenige, was uns zugerechnet wird, weil wir es hätten vollziehen sollen. Aber wie jenes *pactum salutis* auf dem allgemeinen Grunde der Gerechtigkeit ruht, *fac et vives*, so gilt es für uns, um Theil zu haben an dem Leben des *sponsor* eben auch Theil zu haben an seinem Thun, d. h. ihm zugerechnet und einverleibt zu sein, wie er aus der Ewigkeit des Seins bei Gott hervortretend sich manifestirt als der normale Mensch, der unsere Unvollkommenheit vertritt, d. h. mit welchem Eins seiend sein Gehorsam der unserige ist, unser unvollkommener Gehorsam nur die mangelhafte, aber doch wahre Offenbarung seines Lebensgeistes. Sein Stellvertreten durch vollkommenen Gehorsam für unsern unvollkommenen Gehorsam bei Gott und im göttlichen Urtheil ist für uns stellvertretend nur sofern wir in ihm unser ideales Wesen erkennen, also unsern unvollkommenen Gehorsam als den mangelhaften Reflex derselben göttlichen Lebensoffenbarung wissen, welche sich in seinem irdischen Leben als die menschlich vollendete Lebensform darstellte, und welche damit uns hineinzog in die *communicatio vitae*, wozu überhaupt die Menschwerdung geschah, indem sie uns namentlich vermittelt des Todes das Bewußtsein der Vergebung gab. Daher sehen wir denn besonders nach der piscatorischen Bewegung die Richtung der reformirten Doktrin consequent dahin gehen, wohin schon die ursprüngliche nothwendige Neigung sie zog, weil nicht das Leiden an sich, sondern der göttliche Impuls zu der Gesinnung, welche das Leiden übernahm, das eigentlich Gott gegenüber Satisfactorische ist, den leidenden Gehorsam überhaupt in den thuenenden zu verwandeln, und wenn sich auch noch nüchterne Nachklänge jener älteren Lehrweise finden, wornach die active Obedienz nur als Vorbedingung zur passiven erscheint, so war

doch die gewöhnliche Thesis die: *Pretium satisfactionis pro nobis praestitae est universa Christi obedientia morte demum consummata* Rodolph p. 214: Und nachdem man die anfangs in Verlegenheit bringende Consequenz *quod Christus nostro loco fecit, id nos non tenemur facere* beseitigen gelernt hatte, wurde vielmehr gerade der thuende Gehorsam Christi zu einem paränetischen Moment namentlich auch gegen die Verkehrung der Erlösungsgnade zur Trägheit im Gesetzesgehorsam. Christus hat wohl das Gesetz für die Glaubigen erfüllt durch seinen Gehorsam bis zum Tod; aber er muß und will es auch in ihnen erfüllen durch Tödtung ihres ungehorsamen Fleisches und Mittheilung seines heil. Geistes. (Catechismus von Wildermet 1749. S. 216.) Dies ist übrigens schon von Ursinus ausgesprochen Expl. Lat. Palat. p. 129. *Quatuor modis Christus perfecte justus est — 3) in nobis implet legem suo spiritu, quando videlicet per legem suo spiritu nos informat ad internam et externam obedientiam, quam lex a nobis requirit, atque illam integram praestabimus in vita aeterna.* — Immerhin also eine ganz andre aktive Satisfaktion und Stellvertretung als das luthersche System ertragen könnte.¹

¹ Nur aus einem bereits vollzogenen Bruche mit dem letzteren ist es zu erklären, wenn mit Storr die ganze Soteriologie eine wesentlich reformirte Wendung nimmt, wozu ich namentlich rechne die Unterordnung der leidenden Satisfaktion unter die aktive. Unverkennbar haben die Ideen des kantischen Systems neben andern Ursachen dazu mitgewirkt. Wie schön weiß auch Kant die kirchlichen Vorstellungen zu Allegorien seiner Moral zu gestalten! Es sind aber, wie man leicht sehen kann, die reformirt kirchlichen, die er, wie sein Biograph meldet, aus Stapfer nahm. Dadurch gelangten diese, noch vor Schleiermacher, unter die deutschen Theologen der kantischen Schule fast noch mehr als durch die reformirte Literatur unmittelbar. Dafs jetzt selbst unter den wider die Reformirten Front machenden Gnesiolutheranern die reformirte Anschauung Platz greift, zeigt Rudelbach, wenn er dem Dogma von der *activa obedientia* seine „volle unentbehrliche Bedeutung“ vindicirt, insofern, als in der *ὑπακοή* Christi ein Lebensstrom, ein Reinigendes und Kräftigendes, nicht blofs ein Lebensbild, ein Anreizendes liegt — aber allerdings auch nicht mechanisch, wie etwa ein Schatz, aus welchem man hervornimmt, sondern ein befreiender, frei machender Abdruck seines We-

Verfolgen wir diese Unterschiede wieder in die Christologie hinein, so ist die erste Frage: Wohin fällt das *propositum obedientiae activae*? Lutherisch kann nicht anders gesagt werden, als in den Exinanitions-Akt, welcher zu unterscheiden ist von der Incarnation selbst. Der Gottmensch nach beiden Naturen, indem er sich zur Entäußerung zum Behuf der Satisfaktion entschließt, entschließt sich eben damit auch zur *obedientia activa* als integrierenden Theil der Satisfaktion. Der Entäußerungs-Akt selbst, in dessen Folge die *conceptio* geschieht, ist aber so wenig als die *incarnatio* schon eine Ausführung des *propositum obedientiae activae*, er fällt nicht unter den Begriff des Gehorsams, sondern begründet diesen. Reformirt dagegen fällt die *incarnatio* selbst und *humiliatio* schon in das Stadium der Gehorsams-Uebung, und das *propositum obedientiae activae*, welche nur die Aktualisirung ist der *sanctitas nativitatis* und *conceptionis* muß deshalb zusammenfallen mit der ewigen *sponsio*, als deren Execution die Menschwerdung geschieht. Wäre auch eine Menschwerdung denkbar, bei welcher Christus heilig von Natur gewesen wäre, ohne als Herr des Gesetzes sich zur Unterwerfung unter das Gesetz zu bequemen: Rodolph p. 339, *si venisset filius dei in carne, non ut sponsor, necessario futurus erat homo sanctus. Neque tamen futurus fuisset sub lege, tanquam domina imperante conditionem promerendi vitae praemium. Scilicet gloriam illico sibi vindicare poterat*, so kann diese Unterwerfung doch nicht erst von dem menschengewordenen ausgegangen sein, darum weil er faktisch schon als *sponsor* und nur in Folge der *sponsio* Mensch geworden und in heiliger Natur geboren worden ist. Die Unterwerfung unter das Gesetz, oder das *propositum* des aktiven Gehorsam erfolgte mithin in der ewigen *sponsio*, und auch darum ist die passive Obedienz in der aktiven mitenthaltend und dieser untergeordnet (Rodolph p. 338 *imo accurate judicando et loquendo ea una obedientia potius activa tantum statuenda: quia Christus spon-*

sens. Zeitschrift für luth. Theol. 1846. 4. S. 218 in der Anzeige von Bezzel: die Lösung des behaupteten Widerspruchs in der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein und der Forderung an die Menschen, das Gesetz zu erfüllen. 1845.

sione voluntaria ad mandatum patris legi dilectionis fraternae se subjecerat; legi inquam postulanti, ut, si fratrem ab exitio aeterno vindicare possis cum sanctificatione hominis et demonstratione justitiae dei, id facias, tametsi citra gravissimum animae malum fieri non possit. Id Christus cum solus posset, etiam patre volente praestitit. Diese Betrachtungsweise, auf den göttlichen Akt der Justification und Zurechnung angewandt, führt mit Nothwendigkeit folgende weiteren Differenzen mit sich. Mit dem *propositum* des Gehorsams oder der *sponsio* hat sich der Sohn bereits dem Gesetz unterworfen, mithin dasjenige principiell schon geleistet, was denen, für die er genug thun will, zugerechnet werden kann. Alles weitere, die *incarnatio* bis zum Tod u. s. w. ist blofs die — für Gott selbst gleichgültige äufsere Darstellung. Also findet *in mente dei* die Zurechnung alsbald mit der *sponsio* Statt, es sind *in mente dei* diejenigen, für welche der Sohn genugthut, als die, für welche er genugthut, bereits gegenwärtig, und wird sein Gehorsam ihnen zugerechnet. Die *justificatio* als göttlicher Akt ist somit ewig, ist ein göttliches Schauen der künftigen Glaubigen in seinem Sohn, ihres Lebens in seiner *sponsio*, seinem Gehorsam. Vor Gott setzt sich der Sohn von Ewigkeit an die Stelle der Glaubigen, setzt Gott die Glaubigen an die Stelle seines Sohns d. h. er sieht sie in seinem für sie Gehorsam übenden Sohn. Die ökonomische Bewegung des Sohnes ist zugleich die durch Zurechnung Gott genügende Gehorsams-Uebung der Glaubigen. Die aktive Justification ist somit ewig vollzogen und es bleibt nur übrig die Deklaration dieses Vollzogeneins, welche theils in der Welt überhaupt theils in den Herzen der Glaubigen geschieht. Lutherisch fällt in die Sphäre der Ewigkeit *a parte ante* blofs das *consilium gratiae*, eine durchaus zeitlich beginnende Leistung ist die aktive Satisfaktion des Gottmenschen, und eben so die wirkliche Zurechnung derselben durch Gott, als welche geschieht, wenn zeitlich im Menschen der Glaube ist zu Stande gekommen. Reformirt wird daher das Rechtfertigungsbewußtsein, welches nichts ist als die durch die objektiv geschichtliche Ausprägung der ewigen Gehorsamssatisfaktion geschehene subjektive Verwirklichung der gleich ewigen Zurechnung, nicht

eher zur ruhigen Festigkeit kommen, als bis es zu dem, was es an sich ist auch faktisch geworden ist, nemlich zu dem zeitlichen Bewußtsein der ewigen Zurechnung und Einverleibung in jene absolute Gehorsamsbethätigung, der ewigen Elektion aus dem zeitlichen Elend; d. h. wie das Schuldbewußtsein wirklich wird als das ewige Urtheil des *deus iudex* in mir über meinen Ungehorsam und meine Uebertretung: so das Rechtfertigungsbewußtsein als der Nachklang der ewigen, jenes Urtheil repulsirenden und für mich brechenden Gehorsams-Uebung des Sohns Gottes. In Christo habe ich den Spiegel meiner Rechtfertigung und Erwählung, in ihm dem Sohne weiß ich mich von Ewigkeit her ein Kind Gottes. Dieses ewige Verhältniß hat seine zeitliche Gehorsams-Uebung mir nur zum Bewußtsein gebracht. Mein im Ergreifen Christi das Bewußtsein meiner Rechtfertigung erringender Glaube, mein ob auch unvollkommener doch in der Sincerität des *propositum* reiner Glaubensgehorsam sind in ihrer Realität selbst nur zu begreifen als Blüthen an dem Baume der zeitlichen Gehorsams-Uebung des Gottmenschen, welcher wurzelt in der ewigen *obedientia* des spondirenden Sohns. Und nur darum kann ich, nur in dieser Einheit der Lebenskraft ist es begründet, daß ich in der realisirten Urbildlichkeit Christi meine Mängel ersetzt, meine Schulden compensirt sehen darf zugleich mit der Gewißheit, daß seine göttliche Kraft auch in mir das Vollkommene schaffen werde. Und so erscheint der Proceß des sittlichen Bewußtseins überhaupt als der zeitliche Reflex des ewigen innergöttlichen Lebens. Dies eröffnet einen hier nicht weiter zu verfolgenden Blick in das Wesen der reformirten Trinitätslehre und ihren eigenthümlich engen Zusammenhang mit dem subjektiven Heilsproceß als solchen. Findet dieser zwar im Allgemeinen auch auf lutherischer Seite Statt, so ist es doch in viel höherem Grade der historische Gottmensch als solcher, auf welchen sich das subjektive Heilsbewußtsein bezieht, und in welchem als dem historischen und in seiner concreten Erscheinung der für das Subjekt nöthige Typus idealer Urbildlichkeit, gleichsam das ganze Material der Zurechnung, wozu eben die Menschheit des Gottmenschen wesentlich gehört, beschlossen ist. Wie sehr es

aber der reformirten Anschauung wesentlich ist, die satisfactorische Stellvertretung des aktiven Gehorsams als das allein genügende Material der Zurechnung bis in die ewige Oekonomie der trinitarischen Personen selbst hinauf zu verfolgen, das erhellt besonders aus der Erscheinung, die als negativer Beweis dafür kann betrachtet werden. Geschieht jenes nemlich nicht, und es hat sich wohl auch der bloß oberflächlich praktische Sinn damit begnügt, nur die Leistungen des historischen Gottmenschen als das Satisfactorische und Stellvertretende festzuhalten, so fällt damit das Stellvertretende der aktiven Obedienz dahin, da der historische Gottmensch als solcher *eo ipso* der für sich dem Gesetz untergebene war, es fällt aber consequent dann auch die passive Satisfaktion dahin, da doch das bloße Leiden nur durch die darin bewiesene aktive Gesinnung Werth haben kann. Und wenn aller Werth und alle wirksame Kraft der passiven Satisfaktion doch wieder nur abhängen soll von der selbst impassibeln göttlichen Natur des Gottmenschen, als welche sich der persönlichen Einheit wegen jene Leiden appropriirte: so ist es mithin doch zu allerletzt eine Aktion des λόγος als solche, worauf die ganze Satisfaktionskraft beruht, und wir sind somit doch wieder auf die ewige Selbstbestimmung des λόγος sich zur persönlichen Einheit zu bestimmen zurück getrieben, und haben durch die veränderte Lehrweise nichts gewonnen, dagegen ein Wesentliches verloren. Wir haben verloren, daß der uns obliegende Glaubensgehorsam gleichsam getrennt ist von dem mittlerischen Wirken der Erlöserperson, somit auch getrennt von dem auf ihr beruhenden Heilsbewußtsein, daß er nicht als die durchschlagende Wirksamkeit seines Gehorsams erscheint, womit sehr wichtige Motive entbehrt werden. Wir haben aber auch verloren die Congruenz der Satisfaktion mit der Gesetzforderung, die eigentliche Befestigung des göttlichen Gesetzwillens durch den erlösenden Willen, die absolut geltende Majestät des ersteren. (*Deus nos justificat imputata ea justitia, quam lex primaria intentione exigit, quae alia non est, quam perfecta legis impletio. Altera illa quae in passiva obedientia sita est, secundario demum et supplendo prioris defectui a lege postulatur.* Rodolph p. 340.)

§. 8.

Aus dem Bisherigen erhellet, in wiefern Neuere, wie Dörner, Philippi (der thätige Gehorsam Christi 1841. S. 76 ff.) Recht haben, sich auf die Bestimmung der ἀννποστασία der menschlichen Natur Christi zu berufen, um die Idee der Stellvertretung zu vindiciren. Jene *impersonalitas* der menschlichen Natur Christi soll eben die Absicht haben, anzudeuten, „dafs in Christo, dem Gottmenschen nicht ein einzelnes menschliches Individuum, sondern die ganze Menschheit erschienen sei“, er soll sein „der Gesamtmensch, in welchem die menschliche Natur erschienen ist im Gegensatz zur in sich fertigen menschlichen Person, der also kein Einzelner aus der Gattung ist, sondern objektiv der rechtmäßige Stellvertreter der gesamten Menschheit.“ Wunderlich wäre es nun freilich, wenn dies der Sinn jener Bestimmung sein sollte, da die dogmengeschichtliche Genesis derselben vielmehr klar vor Augen stellt, wie sie keinen andern Zweck hatte nach der Absicht derer, welche sie aufstellten, als, die Einheit der Person in diesem gottmenschlichen Individuum denkbar zu machen, die nestorianische Zerspaltung dieser gottmenschlichen Persönlichkeit zu verhindern. Doch könnte es möglicher Weise geschehen sein, dafs die evangelische Dogmatik jene beibehaltene alte Bestimmung gerade in diesem ihrer ursprünglichen Bedeutung fremden Sinn gebraucht hätte. Dafür fehlt aber jeder Beleg, ja ganz entschieden widerspricht die reformirte Doktrin jener Verallgemeinerung des menschlichen Wesens Christi zum allgemeinen Wesen der Menschheit, indem sie dasselbe ausdrücklich als impersonales menschliches Individuum faßt, das mit dem λόγος vereinigt worden, und andern Individuen, welche als schon seiende natürliche Personen durch den h. Geist mit jenem gleichfalls verbunden werden sollen, entgegenstellt.¹ Mit-

¹ Die Belege finden sich in jeder ausführlicheren reformirten Dogmatik. Ich führe nur etliche Stellen an. Zwingl. Op. IV, 3. *Filium carnem assum-sisse credo, ipsam humanam naturam, imo totum hominem qui ex corpore et anima constat, hoc modo, ut totus ille homo in unitatem hypo-*

hin steht die gegebene Construction der Stellvertretung Christi durchaus unhaltbar da; sie kann wenigstens nicht den Anspruch machen, die orthodoxe zu sein. Ganz andere Basen für jenen Begriff der Stellvertretung werden also gesucht werden müssen, als die Impersonalität der menschlichen Natur in Christo, und zwar geht die lutherische und reformirte Anschauung hier auseinander. Der reformirten ist Christus zunächst als Individuum, als dieser besondere Mensch, durch seine Geburt Repräsentant der Menschengattung, wie dies von jedem Individuum gesagt werden kann, daß es die Totalität der Gattung ihrem Wesen nach darstelle und zur Erscheinung bringe, dann aber als mit dem λόγος persönlich geeinigter Mensch, in welchem der h. Geist das höchste Maafs von überhaupt mittheilbaren göttlichen Gaben niedergelegt hat, stellt er das menschliche Wesen nach der Seite seiner wahren ewigen Beziehung zu Gott rein und vollkommen verwirklicht dar, während dies wahre Wesen in andern sich unvollkommen verwirklicht und durch die Sünde getrübt findet. So ist er der Mensch schlechthin; in ihm schaut Gott die Menschheit an mit Wohlgefallen; in ihm weiß sie sich Gott angenehm ge-

staseos filii dei sic sit assumtus, ut peculiarem naturam homo non constituerit, sed assumta sit ad filii dei personam inseparabilem. Perkins Katechismus (übersetzt von Mayer) 1604. S. 695 beschreibt die *unio mystica cum Christo* durch Abweisung anderer Vereinigungen, darunter auch die *personalis* = wann Dinge, die in der Natur unterschieden sein, also zusammenkommen, daß sie nur Eine Person machen, wie Leib und Seele einen Menschen machen. Und die Gottheit des Sohns mit seiner Menschheit machen nur einen Christum, in welchem ist eine Vereinigung unterschiedener Naturen in Einigkeit der Person. Aber Christus und die Christgläubigen werden nicht zusammengefüget in der Person. Dann Christus ist eine Person, Petrus eine zweite, Paulus eine dritte, von den beiden unterschieden. — Hieraus folgt, daß das Band dieser Vereinigung seie einer und derselbe Geist, welcher von Christo dem Haupte herabkommt in alle seine Glieder, welcher auch in ihnen wirkt die Hand des Glaubens.“ Dazu S. 233: „Seine Menschheit war erfüllet mit Heiligkeit über die Maafs, damit daraus als aus einer Schatzkammer dieselbe zu allen seinen Gliedern fortgebracht würde. Aevermann Katechismus S. 157. „Wenn die Menschheit Christi auch ihre eigne

macht.¹ Aber die Beziehung der andern, die Menschheit konstituierenden, Individuen zu ihm ist nicht schlechthin nur die der natürlichen Gattungsidentität, so daß in ihm sich das verwandte naturgleiche Unvollkommene des verwandten naturgleichen Vollkommenen einfach zu getrösten, sein Wesen in ihm anzuerkennen hätte, sondern wie die Person Christi selbst gebildet wird durch den seine Menschheit und den λόγος zusammenschließenden h. Geist, so ist es auch dasselbe die bloße Naturgleichheit transcendirende Band, was innerhalb der gemeinsamen Gattung diejenigen mit Christo verbindet, welche in sich repräsentirt sehen dürfen, „die geheiligte Gattung“.² Sofern endlich diese Kraft, welche sie sowohl mit ihm verbindet, als in ihnen die relative Vollkommenheit des wahren Menschenwesens in seiner Beziehung zu Gott zur Wirklichkeit bringt, sofern der sie wiedergebärende und läuternde h. Geist von Christo ausgeht, insofern kann Christus noch in ganz besonderem Sinn der Stellvertreter „der geheiligten Gattung“ heißen. *Nihil est in effectu, quod non*

Persönlichkeit hätte, und also eine sonderbare Person wäre, so wären zweien Christi und nicht Ein Christus. Vgl. auch Quenstädt III, 77: *Non enim persona (alioquin duae essent in Christo personae) sed natura humana, propria personalitate destituta assumpta est.*

¹ Es ist eben die menschliche Natur des Gottmenschen, in welcher sich diese Repräsentation der Menschheit in ihrer Vollendung darstellt Danaeus Is. IV. p. 182. *Sumus igitur ad hos omnes salutis nostrae gradus a deo et gratis et ab aeterno praedestinati. Et hoc verum est, adeo quidem ut Christus ipse, quatenus homo est, sit a deo praedestinitus.* Beveridge Reflexions etc. p. 83. *On peut envisager Jesus Christ non seulement comme un Garant mais aussi comme une partie intéressée dans cette Alliance de Grace, en ce qu'il s'est non seulement obligé a l'égard de dieu, mais aussi qu'il a traité Alliance avec Lui pour nous. En qualité de Dieu Homme il est notre caution; mais en qualité d'Homme il faut nécessairement qu'il soit partie avec nous, et qu'il soit même notre chef dans l'alliance de la grace, comme Adam l'étoit dans l'alliance des oeuvres.*

² *Nam et humana Christi natura tantum abest, ut jus habeat mittendi spiritum s., ut contra spiritus sanctus ipsam sanctificaverit.* Ursinus Comm. catech. p. 400.

fuerit in causa. Diese geheiligte Totalität ist der Potenz nach in ihm enthalten, sie ist sein eigenes explicirtes Wesen. Von Ewigkeit ist er prädestinirt zum Haupt der ihm als Glieder eingefügten „geheiligten Gattung“. Diese gehört, so zu sagen, zum Wesen des Gottmenschen. Er kann gar nicht gedacht werden, denn als die in ihn gesetzte Kraft ausübend.¹ Aber darum kann man ebensogut umgekehrt, wie man ihn den Stellvertreter der geheiligten Gattung nennt, sagen, die geheiligte Gattung vertritt ihn, oder die übrigen Individuen erst füllen ihn aus, vollenden ihn.² Hiemit haben wir den reformirten Begriff der Stellvertretung nach allen Seiten beleuchtet. Nirgends hängt auch entfernt die ἀνθρωποστασία der menschlichen Natur Christi damit zusammen.³ Vielmehr könnte man gerade um ihretwegen den

¹ Musculus p. 409. *Ubi de capite et mediatore salvandorum constituit deus, simul de salvandis per illum tanquam membris constituit. Quare mysterium hoc electionis nostrae non debemus dimidiatum et divulgum sed utrisque illis partibus plenum et integrum sincera fide summaque cum religione, admiratione et gratitudine in Christo mediatore, capite et servatore nostro inspicere et ad certitudinem salutis nostrae in cordibus nostris confirmandam considerare, quomodo eodem consilio dei, eadem aeternitate adeoque et firmitudine electio nostri cum mysterio Christi nitatur et subsistat.*

² Vgl. Musculus loc. theol. p. 397 über die *plenitudo Christi, per quam — acceptis omnibus membris suis — plenus quodammodo redatur et perfectus.*

³ Wenn Musc. p. 258 sagt: *dictione carnis significatur, non unum tantum illum hominem, quem virgo peperit, in hanc esse coadunationem a verbo assumptam, sed ipsam humani generis naturam, propter quam redimendam et restaurandam haec est incarnatio verbi ab aeterno praedestinata,* so ist er weit davon entfernt, *illum hominem, quem virgo peperit,* deshalb für menschlich unpersönlich zu erklären, weil er *ipsam humani generis naturam* als die Gesamtheit der Gattung darstellen soll, sondern er will nur daran erinnern, daß die *unio personalis* in Christus nicht um seiner individuellen Menschheit willen, sondern zur Erlösung des Geschlechts geschehen sei, das somit in dem Individuum Jesus mit dem λόγος persönlich verbunden worden, damit auch die andern Individuen mit demselben durch den von jenem ausgehenden heil. Geist verbunden werden. S. die Note S. 30 f.

stellvertretenden Charakter des Erlöser-Individuums für die Menschheitsgattung anfechten, weil es zum Wesen der Gattung gehört, in persönlichen Individuen wirklich zu sein. Das eigentlich die Totalität repräsentirende in dem individuellen Gottmenschen, dasjenige, was dieses Individuum zum Stellvertreter der geheiligten Gattung macht, das ist vielmehr die persönliche Einheit mit dem λόγος, das ist der Geist ohne Maafs in ihm, das ist seine Mittlerstellung als Organ für die Kommunikation des h. Geistes.

Anders stellt sich nun allerdings die Sache auf lutherischer Seite dar, aber auch hier werden wir nicht durch jene ἀνυποστασία der menschlichen Natur Christi die Gattungsfülle der Menschheit in Christo gesetzt finden, wenn gleich dies, abgesehen von jener Proprietät, in einem näher zutreffenden Sinn von ihm kann prädicirt werden. Eben der streng lutherische Begriff der Stellvertretung ist nur zu vollziehen, wenn in dem Gottmenschen jene Gattungsfülle gleichsam versammelt gesetzt wird. Damit ist aber nicht gesagt, dafs das wirkliche empirische Menschengeschlecht von Adam bis x., welches vielmehr das Geschöpf des in Christo menschengewordenen λόγος ist, in jenem „seine Totalität persönlich darstelle“, „die Urbilder aller Individualitäten versammle“ in ihm, dem Sohn der Maria, geboren unter Augustus, gekreuzigt unter Pontius Pilatus u. s. w. Vielmehr was der ganzen Menschengattung von dem gefallenen Adam bis zu dem x. des Weltendes nach ihrem Gattungscharakter fehlt, die wahre, sündlose, gottwohlgefällige Menschheit, die gottgeschaffene Menschennatur als solche, diese ist durch die persönliche Herablassung des Sohnes Gottes zur Menschwerdung

¹ Schon die von der älteren Dogmatik immer wiederholte Parallele zwischen Christus und Adam hätte von jener Deutung der Impersonalität abhalten sollen. Oder war etwa Adam der Repräsentant der Menschengattung auch unpersönlich? „Adam war ein allgemeiner Mensch; wie er fiel, fielen alle mit, die aus ihm sollten geboren werden. Christus war ein allgemeiner Mensch, der Stammvater des zu erlösenden menschlichen Geschlechts; wie er gerechtfertigt aufstand, stunden alle gerechtfertigt mit auf, als die nun sein Geschlecht sein, und aus ihm geboren werden sollten.“ Tersteegen Erklärung von Glauben S. 52.

wieder wirklich geworden in der persönlichen Einheit mit ihm, wie sie einst wirklich war in dem paradiesischen Adam, sie ist durch die Incarnation hergestellt worden. So ist der Gottmensch Stellvertreter der gefallenen Menschheit als die zunächst in seiner Person, wie einst in Adam wirkliche wahre Menschennatur, überdies noch erhoben zur Theilnahme göttlicher Idiome. Er ist als Stellvertreter der wirklichen Menschheit zunächst ein ihr wirklich „Fremder“, sofern sie selbst die Gott fremde gewordene ist. Er wiegt aber nicht nur durch seine mehr als menschliche, gottmenschliche Person so zu sagen die ganze gefallene Menschengattung auf, indem er im Auge Gottes an die Stelle derselben tritt, sondern er hat auch in sich die Fülle von Werth und Kraft, um die Schuld der gesamten Menschheit aufzuheben, um dieselbe von ihrer Degeneration zurückzuführen. Eben um diese Schuld der gefallenen Menschheit zu entfernen, um ihr das Heil wieder zu bringen, entschliefst sich der, welcher für sich mochte in göttlicher Gestalt beharren und auch als der reine Mensch göttlicher Herrlichkeit genießen, sich selbst zu erniedrigen und Knechtsgestalt anzunehmen durch Geburt u. s. w. Was er in dieser that und litt, das that und litt er als die Gattung vertretendes Individuum, welches wirklich genug thun konnte, nicht als Individuum der Gattung, welche nicht genug thun konnte, auch nicht als Complex der Totalität der empirischen Menschenindividuen, sondern als mehr als diese, als der mit dem *λόγος* vereinigte reine Mensch, der sich aus Erbarmen zum Stellvertreter gemacht, in die empirische Gattung eingesenkt hat, um als das einzelne Individuum, das als Gottmensch einen unendlichen Werth hatte, durch Leiden und Handeln stellvertretend genug zu thun, weil die ganze adamische Gattung es nicht konnte.

Es ist ein merkwürdiges Vergessen eines ganzen orthodoxen Standpunkts, was Philippi verleiten konnte, den Fetzen aus der modernen Scholastik auf die vermeintliche Lücke des rechtgläubigen Gedankensystems anzuheften. Ein wirklicher und gewaltiger Riss muß die Folge sein, während das ursprüngliche Loch nur in den Augen des durch moderne Brillen geblendeten Betrachters liegt. Wenn Dorner seine historische Entwicklung sich

zuspitzen läßt in jenes die Totalität der Menschengattung in sich versammelnde All-Individuum, das über der wirklichen Gattung steht, wie das die Natur in sich concentrirende menschliche Individuum über der Natur, so hat er wenigstens die Lehrbestimmungen des orthodoxen Systems, namentlich die Zweiheit der Naturen und *communicatio idiomatum* vorher bei Seite geschafft als historisches Gerümpel, und will nicht bloß die modern spekulative Hauptinstanz gegen den individuellen Gottmenschen apologetisch zu einer neuen Staffel seines Thrones zurichten, wobei jedoch die Frage bleibt, ob der Mittler zwischen Gott und Menschen zu einem arianischen — wo nicht gnostisch-archontischen Zwischenwesen ausschlagen, oder sich bei streng theistischer Metaphysik in das oben geschilderte reformirte Stellvertretungs-Individuum verwandeln mag. Aber wenn Philippi gerade um die bis zur Idiomencommunication (S. 7) adoptirte und exegesisch begründete, lutherisch rechtgläubige Theorie von der Erlösung und dem Erlöser zu stützen, jenes Collectiv-Individuum in dem Gottmenschen findet und zwar als Menschen, als Sohn der Maria — wegen der Impersonalität seiner menschlichen Natur: so sieht man darin, wie die einst von Schelling aufgebrachte Vergleichung der Theologie mit den Diebsinseln auch auf die moderne Rechtgläubigkeit Anwendung findet. Es ist ein Fäßchen Arsenik auf die Diebsinsel geschafft worden, das ungeheure Verwüstungen anrichtet. Das innerste Mark des Hauptdogmas ist völlig vergiftet. Oder was kann Philippi voraus haben vor Bruno Bauer, welcher (Deutsche Jahrb. 1843. Nro. 24) in dem christologischen Dogma, das ihm der transscendente Ausdruck der menschlichen Natur ist, mit jener Bestimmung der Impersonalität den Fortschritt gemacht sieht, „bis zur äußersten Sichselbstentfremdung und Preisgebung der menschlichen Natur, bis zu der Erklärung, daß sie an ihr selbst unpersönlich sei, und erst durch Gott zu einer geliehenen Persönlichkeit gelange“. Gewifs! ist Christus die Menschheit an sich, die Totalität der Menschengattung, so ist seine menschliche Impersonalität die Unpersönlichkeit der Menschheit überhaupt, ein bedenklicher Defekt, der nur durch die ebenso bedenkliche, absolute Persönlichkeit ausgefüllt

werden kann. Oder wenn Christus die Menschheit ist, gehören die ihm communicirten göttlichen Idiome dann nicht der Totalität der Menschheit *eo ipso*, daß er sie hat? so daß wir, anstatt mit den Alten Christus nach seiner menschlichen Natur Alles beherrschen zu lassen, mit Straufs aus dem Bewußtsein jener der Gattung, die in Christo ist, communicirten Göttlichkeit sagen können: Wir haben die Himmelskörper geballt und den Sternen ihre Bahn vorgezeichnet? Und kann dann noch füglicher Weise von dem Glauben die Rede sein, als dem Mittel, wodurch wir an seinem objektiv vollbrachten Versöhnungswerke Theil gewinnen? Sind wir denn bloß durch den Glauben Mitglieder der Menschheit? Wenn es heißt: „Weil die gesammte Menschheit in ihm erschienen ist, so gewinnt der Einzelne subjektiv nur Theil an seinem Versöhnungswerke durch den Glauben“, ist das der evangelische Glaube, welcher das dem Subjekt Fehlende, ihm bloß durch gnädige Imputation Geschenke als empfangende Hand ergreift? Oder ist es nicht vielmehr der Glaube, welcher nur subjektiv dessen bewußt wird, was objektiv schon ist, bloß die subjektive Weise, wie das Allgemeine in Jedem wirklich wird? Hat nicht der Einzelne an sich und objektiv schon Theil an dem Erlöserverdienst Christi, wenn er wesentlich in Christo als der Totalität der Menschheit begriffen ist? Also ist der Glaube nur das subjektive Bewußtwerden dessen, was er an sich schon hat. Christi Gerechtigkeit ist als die Gerechtigkeit der Menschheit schon die seine, und darin besteht seine Rechtfertigung, daß er dieser seiner Gerechtigkeit, oder Christi Gerechtigkeit als der seinen bewußt wird. S. 151: „Er wird für gerecht erklärt, weil er gerecht ist.“ Er ist es aber *simpliciter* als Glied der Menschengattung, deren Totalität in Christo gerecht ist, eben weil Christus die Menschheit ist. Ist Christus die Menschheit, so ist der Einzelne ein Theil vom Wesen Christi, hilft dieses mitconstituiren, wie „der Weinstock aus der Totalität der Reben besteht“. Und damit soll die lutherische Lehre von der Stellvertretung Christi für die Menschheit gestützt werden? Man sieht nicht die prädestinationische oder apokatastatische Häresie hereingähnen?

§. 9.

Doch kehren wir zurück zu unserem Dogma von der Erniedrigung des Gottmenschen, so haben wir die Differenz beider kirchlichen Systeme noch zu verfolgen bis zu ihrem Wiederschein im Dogma vom Fall und vom Urmenschen. Denn wenn auch Bruno Bauer, nach seiner Weise selbst das Wahre, was er sagt, durch extremes Verfahren zur Unwahrheit verkehrend, zu radikal haus't mit seiner Behauptung, daß die christologischen Streitigkeiten nur die Entwicklung der transscendenten Psychologie der christlichen Welt sind, daß die Menschen in dem Dogma von Christus nur sich selbst schilderten, und ihre Anschauung von ihrem Wesen darstellten (Deutsche Jahrb. 1843, Nro. 24): so ist doch der kirchlich-biblische Begriff vom ersten und zweiten Adam, so wie die Vorstellung von dem Erlöserwerk als Reparation des Sündenfalls stark genug ausgesprochen, um auch für die Zuständelehre Analogieen in der anthropologischen Grundlehre erwarten zu lassen. In der That können wir auch die lutherische und reformirte Doktrin in dem letzteren Gebiet auf ähnliche Weise auseinandergehen sehen, wie in dem ersten. So stellt sich die lutherisch gefasste *exinanitio*, sofern schon bei dem ursprünglichen Exinanitions-Akte selbst die menschliche Natur des ἐν μορφῇ θεῶ ὑπάρχων mitthätig ist, als ein wahrhaftes Gegenstück und als wirkliche Reparation dar der urmenschlichen That des Falls, einer That der titanischen Begierde, Gott gleich zu sein. Die Verzichtleistung auf die μορφὴ θεῶ von Seiten des Gottmenschen ist die Genugthuung für die menschlich-arrogirte Gottähnlichkeit. Die reformirte *quasi humiliatio* des λόγος entspricht dagegen nicht dem Fall, sondern der Menschenschöpfung, ist gleichsam nur die in höherer Potenz wiederholte Geisteinflössung. Wie für die lutherische Anschauung der Urmensch vor dem Willens-Akte des Falls in einem Zustand höherer Vollkommenheit, gleichsam in einer, keiner weiteren Entwicklung bedürftigen Vollendung war, als von der heil. Trinität gratiose durchwohnt, so daß er erst durch jenen Willens-Akt, der eine

Entwicklung nach oben mit Durchbrechung des *ὄρος* beabsichtigte, dem Gesetz des Werdens, und zwar des vergänglichen Werdens, des Entwerdens, anheimfiel: so der Gottmensch nur noch in durchgreifenderem Sinn. Er im Besitz göttlicher Idiome entäußerte sich zur Knechtgestalt, zum menschlichen Werden und Sterben. Das Umgekehrte im reformirten System. Sowohl der Urmensch, wie der Gottmensch als solcher bedarf seinem Wesen nach der Entwicklung, und jener war durch die Schöpfung, dieser durch die Inkarnation dem successiven Wachsthum, dem allmählichen Fortschreiten zur wirklichen, aktuellen Vollkommenheit anheimgegeben. Nur dafs die Entwicklung des Urmenschen zur Sünde auslug, die des Gottmenschen zur vollkommenen Verklärung seiner Menschheit. Jener hatte nämlich eine *natura labilis*, dafs er nicht beharren konnte, dieser den Geist ohne Maafs, dafs er nicht anders, als zur reinsten Vollkommenheit, die einem endlichen Wesen an sich möglich ist, sich entwickeln konnte. So ist er der zweite Adam, der die in jenem ersten gleichsam blofs in Umrissen gegebene menschliche Natur zum soliden Wesen ausführt, und den Ungehorsam jenes durch seinen vollkommenen Gehorsam reparirt. Wie also lutherisch der Gottmensch an sich schon war *ἀπ' αὐτοῦ*, *ἀμὴν* vor seiner Geburt und nicht brauchte geboren zu werden, als indem er sich selbst dazu entschloß durch Selbstentäußerung: so auch der Mensch an sich als einfache göttliche, darum vollendete Position, die nur durch ein Selbstverlieren des Hochmuths zum empirischen Menschen wurde. Umgekehrt wie der reformirte Gottmensch nur ist, indem er geboren wird, d. h. indem sich der göttliche *λόγος* gleichsam herabläßt, sich mit einem werdenden Menschen zu verbinden, so ist der Urmensch zunächst ein leibliches *ζῶον*, das zum Menschen wird, indem sich der göttliche Funke damit verbindet. Ja dasselbe Verhältniß wiederholt sich wieder sichtlich in den beiderseitigen Theorien von der Seelenfortpflanzung, indem die Creationshypothese eben so allgemein von den reformirten Lehrern adoptirt ist, als der Traducianismus den Lutherischen gefällt. Denn liegt nicht in diesem eine gewisse Präexistenz des Menschenwesens als Einheit von Leib und Seele schon vor der

Geburt; in jenem ein Wirklichwerden erst mit dem zu der natürlichen Generation des Leibs jedesmal unmittelbar hinzutretenden göttlichen Schöpfungs- oder Begeistungsakt?

Nach dem Obengesagten kann nicht gemeint sein, daß diese Analogien und Consequenzen der Zuständelehre in ihrer verschiedenen Fassung eben von dieser als Ausgangspunkt herrühren, vielmehr ist bereits auf eine gemeinsame tiefere Quelle aller solcher Differenzen hingewiesen worden. Derselben werden wir uns auch wieder nähern, wenn wir speciell den Begriff des Erniedrigungsstandes und seine beiderseitige Auffassung von der Bibel aus aufzuhellen suchen. So weit darin die Personlehre mitbestimmend wirkt, kann man sagen, daß zwar beide Confessionen den Lehrtypus der synoptischen Evangelien von dem durch den heil. Geist ausgerüsteten Menschen, und den des Johannes von dem Fleischgewordenen λόγος zu combiniren suchen, wobei aber den einen diese, den andern jene Vorstellung etwas vorschlägt. Allein daß die Lutheraner die *sedes doctrinae* Phil. 2 von der Selbstentäußerung des ἐν μορφῇ θεῶ ὧν, des Gottmenschen als solchen, die Reformirten von der ἐνσάρκωσις verstehen, und somit letztere die ursprüngliche Betheiligung der menschlichen Natur beseitigen, welche jene ausdrücklich setzen wollen, das läßt sich nicht bloß logisch-hermeneutisch begreifen, sondern weist auf eine dogmatisch-religiöse Basis der Exegese selbst. Was tritt aber auf der lutherischen Seite hervor, als die Auffassung der menschlichen Natur als einer viel höheren Potenz? Schon vor der wirklichen Conception und Geburt, und zwar so, daß diese mit auf ihrer eigenen Selbstthat beruht, hat sie Dasein und zwar in einer selbst göttliche Idiome in sich aufnehmenden Gottfähigkeit, in einer sie zum wirklichen, mithandelnden Subjekt der Genugthuung machenden, durch die göttliche Inkarnation in ihr selbst bezeugten Bedeutung. Wie ist dagegen im reformirten Dogma die menschliche Natur das Nichtige Gott gegenüber auch im Gottmenschen? die Inkarnation gleichsam nur eine Verhüllung des Göttlichen? die menschliche Natur das an sich Werth- und Bedeutungslose, nur dienendes Instrument, nur die irdische Folie von jenem, nur das durch die Selbstentäußerung jenes erst zu

Stande Gekommene! Begegnet uns nicht dasselbe Verhältniß wieder, wenn wir den Blick auf die subjektive Genesis der Wiedergeburt werfen? Was will denn jene so oft gerügte formale Inconsequenz des lutherischen Systems in Betreff des totalen Verderbens durch die Erbsünde, der alleinigen Belebung aus dem geistlichen Tode durch den heil. Geist der Gnade und der Widerstandsfähigkeit des Menschen gegen dieses göttliche Werk anders, als die tiefere Fassung und höhere Schätzung der Subjektivität beurkunden, demjenigen Systeme gegenüber, welches auch hier die Subjektivität nur als die von dem objektiven Göttlichen absolut bestimmte auffassen kann? Ist nicht jene auch dem in der Kraftlosigkeit der Erbsünde gehaltenen Menschen bei dem Proceß der belebenden Geisteswirkung zugeschriebene Widerstandsmöglichkeit dieselbe Anerkenntniß der auf ursprünglicher, göttlicher Verleihung beruhenden Kraft der Selbstthat, wie das bloße *posse non peccare* des Gottmenschen im Stand der Erniedrigung? Ja ist das Nichtwiderstehen gegen die Gnade nicht gleichsam eine Präexistenz des neuen Menschen vor seiner eigentlichen und wirklichen Geburt analog der Präexistenz des Gottmenschen vor der Selbsterniedrigung? Man hat deshalb von einer im reformirten System verkürzten Anthropologie der breiteren Theologie gegenüber gesprochen (Schweizer). Allein jener Ausdruck hat etwas Schiefes und ist nicht in jedem Sinne wahr, in welchem er etwa verstanden werden könnte. Das zeigt uns eben schon die Christologie. So bestimmt als in derselben der menschlichen Natur jede ursprüngliche und auctoritative Mitbetheiligung an der Causalität des Erlösungswerks abgesprochen wird, eben so bestimmt erscheint sie doch als das nothwendige Instrument desselben, als das einzige Vermittlungs-Organ unsers Antheils an demselben, wie als das urbildliche Pfand unsers Heilsbesitzes. Gerade die volle Realität einer uns in allen Stücken durchaus gleichen Menschennatur des Gottmenschen ist es ja, was die reformirte Doctrin mit überwiegendem Nachdruck, namentlich auch in ihrer Polemik wider die lutherische, premirt. Und auch in den übrigen Gebieten der Glaubenslehre spielt das Anthropologische und Psychologische eine so vorherrschende Rolle, daß

man eben so gut von einer erweiterten Anthropologie sprechen könnte. So wird es in jedem Fall richtiger sein, statt einer verkürzten Anthropologie überhaupt nur eine andre Anthropologie, eine verschiedene Stellung der Subjektivität gegenüber dem Göttlichen als den charakteristischen Grund der Hauptdifferenzen zwischen der reformirten und lutherischen Lehre zu betrachten. Und wie diese Verschiedenheit, welche sich allerdings als eine tiefere Fassung der Subjektivität im lutherischen System betrachten läßt, vornehmlich schon hervortritt in der Lehre vom Gottmenschen, so läßt sich leicht nachweisen, daß durch dieselbe auch die von dem Fall und der Sünde, von der Genugthuung und Zurechnung, von der Buße und Bekehrung anders modificirt werden, als sie im reformirten System dastehen.¹

Will man für die Differenz der Anschauungsweisen, welche zuletzt ethischer Natur ist, eine philosophische Formel, so bietet sich keine unmittelbarer dar, als die, worunter die gesammten Haupt-Lehrdifferenzen leicht zu befassen sind, daß der reformirte Standpunkt den Gegensatz des Endlichen und Unendlichen premirt, und demnach die beiderseitige Beziehung nur in der absoluten Bestimmtheit des Endlichen durch das Unendliche sieht, der lutherische dagegen das Unendliche im Endlichen, die Beziehung beider als die der Immanenz zu denken gewohnt ist. Dort geht das lutherische, nicht bloß für das Abendmahl geltende: in mit und unter über in das bloße instrumentale: durch. *Finitum non est capax infiniti* ist ja die stets wiederkehrende Antwort der Reformirten gegen die lutherische Christologie, welche den Lutheranern freilich den Glauben derselben an die Gottheit Christi überhaupt etwas verdächtig machte, während die Reformirten eben in der absoluten Bestimmtheit des historischen Jesus durch den heil. Geist, in seiner durch den Effekt, welcher unser geistliches Leben ist, bekräftigten Salbung

¹ Lange's (Antrittsrede 1841). Nachweisungen sind, so wenig er auch den lutherischen Gegensatz richtig gefaßt hat, für die Darlegung der reformirten Eigenthümlichkeit sehr begründet. Der andern Anthropologie entspricht dann auch eine andre Theologie, und jene ist die Mutter von dieser.

ohne Maafs den Thatbeweis zu haben glaubten, dafs er Immanuel, der unsre Adoption vermittelnde natürliche Sohn Gottes, ist.

§. 10.

Um dem Gottmenschen auch in den Stand der Erhöhung zu folgen, müssen wir zuvörderst die Grenzstation ins Auge fassen. Dafs diese in dem einen System den niedern Zustand abschliesst und vollendet, in dem andern den höhern beginnt, das hängt ab von der gänzlich heterogenen Gestalt und Bedeutung, welche darin das Sein und Wirken des Gottmenschen nach der einen und andern Auffassung hat. Der Descensus ist den Reformirten ein Leiden schlechthin, ja gewissermassen das intensivste, eigentlich stellvertretende Leiden, darum eine Præstation der menschlichen Natur des Gottmenschen, und dem Stadium zugehörig, in welchem sein versöhnendes, stellvertretendes Leiden sich vollendet und erschöpft. Den Lutheranern ist der Descensus ein Handeln, und zwar der erste nach Aufsen gehende Akt des nach vollendeter Erniedrigung sich erhöhenden Gottmenschen, der menschlichen Natur in so fern angehörig, als sie darin ihre göttlichen Idiome auszuüben beginnt. Dort auf reformirter Seite bildet der Descensus nicht eine neue Phase des gottmenschlichen Lebens, welche auf den Tod erst gefolgt wäre, sondern ist gleichsam nur eine neue vollere Umschreibung des Erlösertods selbst und seiner Bedeutung (Heidelb. Kat. Fr. 44.), oder, wo er dieß nicht ist, so hat er dogmatisch überhaupt kein Gewicht, und ist blofs bildlicher Ausdruck für das Todtsein.¹

¹ Dafs Calvin die Höllenfahrt zuweilen als ein erst nach dem leiblichen Tode eintretendes Seelenleiden auffasst, steht dem Gesagten nicht entgegen. Dieses höllische Leiden der vom Leib getrennten Seele ist doch nur dasselbe, welches schon am Kreuze und im Garten begann, und gewissermassen nur die eigentliche Spitze des Versöhnungstodes, zu diesem wesentlich gehörig. Es kann nur dem Sterbensemoment unmittelbar angehören, da der Gestorbene nach seiner Seele

Auf Luther'schem Boden dagegen folgt der Decensus so auf den Tod, daß er die unmittelbare objektive Siegesfrucht desselben darstellt, wie auch die durch den Tod als Erschöpfung der *exinanitio* bewirkte Entbindung der in der concreten Menschheit des

im Paradiese war. Als herrschende reformirte Lehre läßt sich die Erklärung des Heidelb. Kat. ansehen. Vgl. Markii Comp. 376. *Adoptamus sententiam quae ad dolores infernales articulum hunc refert; quod α) horum vere a Christo toleratorum quoque in Symbolo deceat magis explicitam fieri mentionem; β) illi hac phrasi recte notentur (Ps. 18, 6.) et levissima sit objectio, petita a descensu demum post mortem et sepulturam memorato, cum dolores praecesserint: neque enim tam de ordine symboli, quam de ejus perfectione debemus esse solliciti, nec ullibi melius quam postremo loco dolores hi poni poterant, ut progressus esset a malis corporalibus ad spiritualia, a levioribus ad graviora, ab iis tandem, quae tempore se invicem exceperunt ad illa, quae continuo intercurrerunt. Cfr. p. 373. Sextus exinanitionis gradus non temporis sed gravitatis mali ratione habita est mors spiritualis et aeterna, sive dolor animi infernalis, ex sensu irae paternae adversus peccatum electorum ortus. Maresius I. p. 136. Nolumus animam Christi per mortem ab ejus corpore separatam descendisse ad tartara, ut poenas damnatorum et cum eis subiret. Sed statuimus, 1) Christum non solum in corpore passum esse pro nobis sed etiam in anima, utpote redemptorem futurum non minus animae quam corporis, 2) hos in anima sua dolores, partim in horto oliveti partim in cruce, tam acerbos fuisse, ut majores esse non potuerint, et plane adaequarentur poenae illi, quam eramus commeriti; 3) de illis internis doloribus posse commode intelligi symboli articulum quo confitemur ipsum descendisse ad inferos. Alting p. 166. Descensus Christi ad inferos est vel gravissimorum sensus cruciatuum, vel status ignominiosus Christi in tertium usque diem sub mortis imperio in sepulcro detenti. — Den Uebergang von der alttraditionellen Vorstellung, deren Gestalten gleichsam noch sichtbar sind, aber ihr dramatisches Leben bereits eingebüßt haben, zu bloßen Schattenrissen der Wirkungen des Erlösertodes verblasst, auf die gemein reformirte finden wir bei Bullinger Catech. p. 36. *Credo Christum a morte sua corporea non tantum abiisse anima sua ad animas defunctorum, sed eundem quoque sua morte salutarem fuisse omnibus s. patribus ab exordio mundi defunctis, imo Christum sua morte nobis omnibus mortem aeternam atque inferos confregisse et ab omni horrore tartari liberasse. Aretius dagegen I. p. 546 hält einen**

Gottmenschen beschlossenen göttlichen Eigenschaften. Er ist ein Triumph über die Mächte und Gewalten. Woher rührt wohl diese verschiedene Fassung? Wenn der Recensent von König's Schrift: die Lehre von Christi Höllenfahrt in Rheinwalds Repert. 1843. März. S. 216. meint, die calvinische erklären zu können aus der Alles absorbirenden Wichtigkeit der Satisfaktionslehre, so hat er gewifs richtig den Grund der gemeinsamen beiderseitigen Abweichung von dem katholischen Verständniss dieses Artikels des Symbolum bezeichnet, aber nicht die gegenseitige Abweichung Luther's und Calvin's begriffen. Auf hermeneutische Differenzen können wir gleichfalls nicht recurriren, denn diese machen uns nur die Möglichkeit der beiderseits beliebten Fassung begreiflich. Luther's Phantasiebedürfniss, die Passion ganz auf der Oberwelt, nicht hinter der Scene, vorgehen zu lassen, welches Straufs premirt, reicht gleichfalls nicht aus, da es einestheils von Calvin getheilt wird, anderntheils gerade der lutherische Descensus der Phantasie so Großes ins Jenseits hinüberlegt. Wenn wir die Umgestaltung des katholischen Descensus zum lutherischen aus der Satisfaktionsidee, welche den Hades vernichtete, begreifen, so ist die calvinische Abweichung wohl nicht ohne Zusammenhang mit der gröfseren Scheu vor allem Jenseitigen, das ohne diesseitige Basis blofs die Phantasie nährt, einer Scheu, die auch in Calvin's Dämonologie hervortritt, besonders aber mit der Ansicht von der Person Christi, welche in dessen Lebensentwicklung solche Contraste eher zu vermitteln sucht, welche für den im Grabe liegenden getödteten Gottmenschen, so zu sagen, die physische Fähigkeit zu solchem Triumphzug vermisst, und die Angemessenheit desselben, wenn er nicht eine leere Darstellung sein

realen *descensus* fest auf biblische Gründe hin und läßt ihn dem Eintritt ins Paradies vorausgehen. Der Zweck des *descensus* ist ihm aber die Ueberführung der ungläubigen Verdammten (*ut illis innotesceret, illum jam venisse, quem toties venturum audierant, sed magno contemptu spreverant*) und des Satans, welcher nicht nur die Messianität Jesu erkennen, sondern auch einsehen sollte: *eum in corpora illorum etiam nihil juris habiturum, quae olim esset etiam ad vitam revocaturus*.

soll, erst in die Zeit verlegen könnte, wo die Feinde nicht bloß *de jure*, sondern *de facto* überwältigt sind. Dies erklärt jedoch nur halb und zwar das Negative. Die positive Fassung des Artikels von Descensus, welche der Heidelb. Kat. gibt, trägt dagegen so sehr die Merkmale eines charakteristisch reformirten christologischen Interesses an sich, daß über ihren Grund kein Zweifel sein kann. Wenn eben gedachter Recensent nicht überhaupt mit der Alles absorbirenden Wichtigkeit der Satisfaktion sich begnügen wollte, sondern eingehen auf die eigenthümlich reformirte Satisfaktions-Idee, als nach welcher der Gottmensch mir in meinen höchsten Anfechtungen, in der Höllenangst meines Herzens Trost geben soll durch sein mir die Last abnehmendes Vikariren: so würde er wohl die richtige Antwort geben können. Die Erklärung über den Heidelb. Kat., von dem Gröninger Johannes Martinus (Bern 1682. S. 227) fragt: welche sind die, so hier falsch lehren? und antwortet: die Päbster, welche die Seelenangst Christi verläugnen etc. Es war also Opposition gegen die die volle Theilnahme einer wahren menschlichen Natur beseitigende katholische Vorstellung von einem bloßen Leiden am Fleisch, welche als ungenügende, keinen wahren Seelentrost gebende Satisfaktion erschien, es war die Vindication der wahren menschlichen Homousie Christi mit uns in seiner Erlöserthat, was die reformirte Auslegung des Descensus positiv veranlaßte (Rudolf. Cat. Palat. p. 255. *Alioquin in symb. Apost. altum foret silentium, quantum ad passionem animae Christi, quae plurimum habet momenti in consolatione.*) Daß aber die anfangs von Luther beibehaltene altkatholische Vorstellung in der lutherischen Kirche mit jener andern vertauscht wurde, welche der Phantasie noch Grandioseres zumuthet, davon möchte der positive Grund auch in der Natur des christologischen Dogma's zu suchen sein, das auf lutherischer Seite Alles, was jenseits der Erschöpfung des mit dem Tode endigenden Erniedrigungsstandes fällt, somit auch diese Symbolik der Wirkungen desselben, zur irgendwelchen Darstellung der überschwenglichen, nun völlig freigelassenen, die ganze Herrlichkeit der Erlöserperson realisirenden Idiomencommunication zu machen suchte.

Aus dieser Differenz über die Grenzstation für sich ergibt sich, daß die eigentliche Grenzscheide beider Zustände, der wirkliche Anfangspunkt für die neue Sphäre des gottmenschlichen Daseins in beiden Lehrsystemen ein verschiedener ist, wenn sie auch gemeinsam den Endpunkt der früheren im Tode finden. Während nämlich die reformirte Lehre, den zwischenliegenden Raum durch keine Aktionen ausfüllend, die Erhöhung einfach beginnen läßt mit der Auferstehung, setzt die lutherische bereits eine Machterweisung des wieder lebendigen, ganzen¹ Gottmenschen im jenseitigen Gebiete, somit den bereits geschehenen Anfang der Erhöhung der Auferstehung voran, und füllt also auch jene Zwischenzeit mit Leben und Lebenserweisungen aus. Den eigentlichen Moment des Beginns der Erhöhung, wovon jene Machterweisung schon die Bethätigung ist, läßt sie jedoch unbestimmt. Die drei ersten Stationen der Erhöhung lassen sich

¹ Und zwar nach Seele und Leib. Rudelbach (Zeitschr. für luth. Theologie etc. 1842. H. 4. S. 147) rationalisirt sichtbar, wenn er die F. C. solid. decl. IX. 788 entladen will von der durch Luther in der bekannten Torgauer Predigt ausgesprochenen Vorstellung, daß auch der Leib des Gottmenschen zur Hölle gefahren (Werke X, 1558). Die *tota persona, Deus et homo, post sepulturam* hatte im Sinne der *Conc. form.* sicher auch einen Leib, ohne den die *persona* nicht *tota* war. Der Leib, der durch verschlossene Thüren ging und gen Himmel fuhr, konnte auch den *descensus* mitmachen. Die paar Auctoritäten, welche Rudelbach unter den Orthodoxen anführt, gegen die constante Lehre der übrigen, zeigen nur, daß auch sie schon rationalisirten, und darüber vergaßen, wie der leiblose *descensus* dann nicht zur *exaltatio* gehören könnte, sondern noch dem Erlöserkampf zugerechnet werden müßte. Freilich beschwert der todt im Grabe liegende Leib die Vorstellung, welche jenen *descensus* begleiten möchte, aber schwerlich die Vorstellung derer, welche selbst während des irdischen Lebens dieses Leibs seine illocale Präsenz in dem *lóyos* festhielten, und mit Masius (Kurzer Bericht etc. 1543 S. 96) sagen durften, „daß eben der Leib, so nach natürlicher Eigenschaft eines Menschen damals an einem gewissen Ort (als im Grabe) war, zugleich kraft der persönlichen Vereinigung über aller Himmel Himmel, jedoch ohne völligen Gebrauch der mitgetheilten Majestät, sei erhaben gewesen.“ Mengwein, Theol. 1705. p. 275. *Totus Christus et divinitate et corpore et anima descendit.*

auf doppelte Weise betrachten, einmal als die Vollendung eines Prozesses, der an und mit der Person des Gottmenschen vor sich geht, analog dem Prozesse, wodurch sie im beginnenden Erniedrigungsstand zum Erlösungsamte gleichsam zubereitet wird. Der *conceptio*, *nativitas* und dem *progressus* entsprechen der *descensus*, die *resurrectio*, die *ascensio*, wodurch er zur vollen Ausübung des Königsamts, der *sessio ad dextram* gelangt. Dann entspräche jenem ebenfalls nicht zeitlich zu fixirenden Moment des Exinanitionsakts die auch dem *descensus* vorangehende Wiederaufnahme der gottmenschlichen Lebensthätigkeit, der eigentliche Beginn der *exaltatio*. Diese verhielte sich zu dem Moment des vollendeten Todes wie jener zu dem Moment der *incarnatio*. Sodann lassen sich jene Stationen auch ansehen als die Bethätigung des königlichen Amtes selbst, die Besitzergreifung desselben in den drei Reichen der Welt, dem unterirdischen, der Region des natürlichen Lebens, des Himmels, somit als gleichsam aktuell die *sessio ad dextram* exequierend, welche potentiell in jenem vorauszusetzenden Akt der Erniedrigungszurücknahme geschehen ist. Dann wäre die *sessio* nicht ein neues Moment des Entwicklungsprozesses, sondern nur die abschließende Einheit jener drei concreten Funktionen. Beide Betrachtungsweisen spielen unverkennbar ineinander. Die Neigung, die letztere zur vorherrschenden zu machen, wird nur durch die Geschichte des Auferstandenen gehemmt.¹

¹ Wenn solida declar. p. 684 steht: *justitia illa, quae coram deo fidei aut credentibus ex mera gratia imputatur, est obedientia passio et resurrectio Christi, quibus ille legi nostra causa satisfecit, et peccata nostra expiavit*, so deuten schon die letzten Worte in ihrer Beziehung auf Röm. 4, 25 unverkennbar an, in wie fern die Auferstehung selbst noch zu der Erlösungsoperation gehört, und das Substrat derjenigen Gerechtigkeit bilden hilft, welche uns zugerechnet wird. Es ist diese Stelle, bei welcher abgesehen wird von dem scharfen Gegensatze der beiden Phasen des gottmenschlichen Lebens, allerdings ein leiser Anklang an die reformirte Betrachtungsweise, wie wir sie unten finden werden, wornach (§. 7.) ebenso die sündlose Geburt die zu seiner uns zugerechneten Gerechtigkeit gehört,

§. 11.

Fassen wir den Begriff der Erhöhung selbst ins Auge, so heisst diese: *non novae cujusdam gloriae et majestatis collatio, sed ejusdem majestatis, quam per unionem secundum carnem acceperat, et propter officium sacerdotale non usurpaverat, perfecta usurpatio* (Gisen. p. 93). Vergl. Hafenreffer p. 417. *Quam majestatem Christus in hoc statu consecutus est? Non novam quidem, quoad possessionem, sed illius infinitae, quam ab incarnationis momento per unionis gratiam habuit, in statu vero exinanitionis assumpta servili forma, occultavit, plenariam usurpationem.* Die Erhöhung geht mithin nicht das Wesen des Gottmenschen, auch nicht nach seiner menschlichen Natur in dem Sinne an, daß damit eine qualitative innere Veränderung vorgegangen wäre, sondern bloß die zuständliche Erscheinung dieses Wesens. Es beginnt diejenige Daseinsweise nun wirklich zu werden, welche an sich schon mit dem ersten Moment der Menschwerdung, ehe der Gottmensch sich zum Empfangen- und Geborenwerden entschloß, für ihn stattfinden konnte, ja aus der er sich herausbegab, um sich in den Stand der Erniedrigung herabzusinken. Jetzt nach vollendeter, gleichsam erschöpfter *humiliatio* realisirt sich auch erst die Erscheinung des gottmenschlichen Lebens, welche seinem Wesen völlig entspricht. Jetzt wird die *communicatio idiomatum* zur wahren auch erscheinenden Wirklichkeit, die göttliche Incarnation hat jetzt erst ihre Vollendung in der kosmischen Erscheinung. Darum drängt sich den alten Lehrern stets unwillkürlich beim Begriff der *unitio personalis* der Blick auf diesen ihr allein entsprechenden Zustand auf, z. B. Hafenreffer p. 356: *Orthodoxi patres, scripturae verbis edocti testantur, quod humana natura in Christo, eam ob causam, et*

und sein stellvertretender Gehorsam selbst auf den Erhöhungsstand fortbezogen wird. Der Anklang ist aber nur leise, weil die *resurrectio* offenbar nur als Siegel der Passion oder Erkennungszeichen ihrer Bedeutung, nicht aber selbst als integrierender Theil der *obedientia* in der Vorstellung steht.

inde adeo, quod cum divina natura personaliter unita est (jam deposito humiliationis statu, glorificata et ad dextram majestatis et virtutis divinae exaltata) praeter et supra naturales proprietates — etiam singulares — coelestes praerogativas, majestatis, gloriae etc. acceperit. Demgemäfs ist die eigentliche Erhöhung schon bei der Menschwerdung geschehen Gisen. p. 93. *Itaque exaltatus est Christus in unione et glorificatione, illic, quoad majestatis κτῆσιν et jura, hic quoad χρῆσιν et usurpationem.* Aus diesem Grunde, weil der ganze Erniedrigungsstand auf dem freien Entschlufs des Gottmenschen beruhte, vor welchem schon und ohne welchen dieser auch nach der menschlichen Natur zur Theilnahme an göttlicher Glorie und Majestät, zum vollen Rechte darauf gelangt war, konnte die biblische Vorstellung von einer Belohnung für den Gehorsam des irdischen Lebens nicht eigentlich der *exaltatio* angemessen sein. Sie findet daher auch nur sehr untergeordnete Anwendung, und zwar wird sie nicht bezogen auf die Veränderung, die mit der gottmenschlichen Person, als solcher, vorging, sondern auf das Amt derselben, auf ihr Verhältniß zu Andern. So ist die *sessio ad dextram* einerseits einfache Consequenz der *unio personalis*, andererseits aber, so fern sie ein *imperium* in sich schließt, nicht blofs ein dem Wesen entsprechender persönlicher Zustand ist, heift sie ein gewonnenes *per praecedentem passionem*. (Mengwein p. 280.) Der einmal zur Ausübung der Mittlerfunktionen erniedrigte Gottmensch mußte die seinem Wesen angemessene Daseins- und Bethätigungsform erringen, welche jedoch gleichfalls wieder eine neue Phase seiner Mittlerthätigkeit in sich schließt. Das Amt erforderte sowohl die Erniedrigung, als die Erhöhung. Jene war nöthig zur Erfüllung des prophetischen und vornehmlich des hohenpriesterlichen Geschäfts. Zu Exequirung des königlichen Amts bedarf es nun einer andern Lebensform, gleichsam der Zurücknahme seiner Entäußerung. Das *subjectum quo* ist natürlich wieder die menschliche Natur, das *subjectum quod* beide Naturen. Wie die Erniedrigung, so ist auch die *exaltatio* die gemeinsame That beider Naturen der gottmenschlichen Person. Wird dies auch nicht geradehin und mit dürren Worten ausgesprochen, daß

die Erhöhung selbst gleichfalls eine Selbstthat der menschlichen Natur war, so liegt es doch indirekt überall angedeutet. Es liegt schon in der Bezeichnung als *usurpatio* im Gegensatz gegen die *occultatio* oder *depositio* der Humiliation. Sofort wird bei den einzelnen Momenten des Erhöhungsprozesses die Mitthätigkeit der menschlichen Natur namhaft gemacht, z. B. bei der Höllenfahrt,¹ der Auferstehung.² Dies setzt unstreitig voraus, daß auch jener der ersten Aktion, der Höllenfahrt, vorausgehende eigentliche (überzeitliche) erste Moment der *exaltatio* eine Mitselbstthat der menschlichen Natur war, wenn gleich dieser erste Moment, weil ohne Anhaltspunkt in der heil. Geschichte, so wenig besonders fixirt wird, als der ihm entsprechende eigentliche Exinanitionsmoment. Einigermassen wird das Fehlende ersetzt durch die Nachweisung, welche eigentlich der Personlehre angehört, daß auch mit dem wahrhaft Gestorbenen der *λόγος* verbunden, und daß jener, als er im Grabe lag, ein wahrer, nur im *λόγος* subsistirender Mensch war.³ Jetzt nach erreichtem Zweck der *exinanitio* wird diese zurückgenommen von demselben Doppelfaktor, der sie beschlossen hatte, und der Stand angetreten, der an sich mit der Menschwerdung und *unio personalis* gegeben war. Oder auch: jetzt, da die *exinanitio* eigentlich vollendet und erschöpft ist, tritt die neue Aktion desselben Subjekts, das sich exinanirt hatte, ein, im Interesse der Fortführung desselben Mittleramts, für welches die *exinanitio* nöthig gewesen war.

Weil aber diese neue Aktion, wodurch sich die mittlerische Person des Gottmenschen einen neuen Stand des Daseins giebt, nicht wie die erste von oben beginnt, sondern im tiefsten Unten, in welches sich dieselbe durch die vollendete *exinanitio* begeben hat, so kann dieser neue Stand, damit die Identität auch der Erscheinung der gottmenschlichen Person gewahrt bleibe, nur durch

¹ Mengw. 275.

² Gisen. p. 98. *concurrisse Christum hominem ad suae carnis resurrectionem mediante communicata maiestate divina.*

³ Quenstädt p. 268. *Caro Christi etiam vere mortua et in morte semper suam subsistentiam habuit in λόγῳ et mansit vivifica et retinuit potestatem sumendi vitam.*

successive Zurücknahme der Erniedrigungsmomente angetreten werden, welche nach der Menschwerdung eingeschlagen worden sind, anstatt daß jener Antritt nach dem Moment der Menschwerdung ohne die Abbeugung nach unten unmittelbar und direkt erfolgen konnte. Doch gilt dieses nur für die abstrakte Betrachtung. Denn der Zweck der *incarnatio* forderte die Erniedrigung, wie die Erhöhung; jeder dieser Stände drückt nur Eine Seite der Erlöserthätigkeit aus, welche die andere zur Ergänzung neben sich haben muß. Ja selbst das Wesen der *incarnatio* als *assumptio hominis in unionem personalem* mit wirklicher Mittheilung göttlicher Idiome macht es nöthig, daß eben sowohl die *χάρις* (Erniedrigung, Genugthuung) als die *δικαιοσύνη* (Herrschaft, Gericht) zur Verwirklichung durch den Gottmenschen nach seiner menschlichen Natur gebracht werde. Die Vollendung der *exinanitio* ist der Tod; die Vollendung der die *exinanitio* möglich machenden *incarnatio* ist die *exaltatio*, als die umgekehrte Bewegung von jener, die sich zu ihr als Vorbedingung verhält. In dieser Rücksicht nun, so fern die *exaltatio* eigentlich die Vollendung der *incarnatio*, diese aber reine Gnadensache ist, heißen auch die Exaltationsmomente Gnadenwerke.

Es ist gewöhnlich, den Stand der Erhöhung in drei Grade abzutheilen: *gradus glorificationis est triplex* 1. *praeteritus et certi temporis*, 2. *praesens et perpetuus*, 3. *futurus et certi temporis* (Gis. p. 94). Es ist jedoch damit nicht eine Gradsteigerung nach innen gemeint, sondern die persönliche *glorificatio* ist durch die der Vergangenheit angehörigen Entwicklungsmomente vollendet in dem *gradus praesens*, dem Sitzen zur Rechten Gottes, so daß der *gradus futurus* nur eine auf die Weltentwicklung und deren Abschluß bezügliche Aeufserung dieses Sitzens ist. Mit dem zur Rechten Gottes sitzenden Gottmenschen ist das persönliche Verhältniß der beiden Naturen vollendet, und der Zustand des Gottmenschen als solchen seinem Wesen in jedem Betracht angemessen, ohne daß der *gradus futurus* irgend eine steigernde Modification noch beibrächte. Seine Wiederkunft zum Gerichte ist für ihn persönlich nur ein zu seinen Funktionen gehöriger Akt, wie die Erscheinung nach der Auferstehung, nur eine

Wirkung nach Aussen, für uns, ohne alle Rückbeziehung auf seine durchaus keiner Veränderung mehr fähige, weil in jedem Betracht vollendete, Person. Ueberhaupt wird mit Ausnahme des *gradus praeteritus* auf die Person des Gottmenschen wenig mehr ausdrücklich Rücksicht genommen, als bloß einestheils, um aus dem persönlichen Zustande die Funktionen zu begreifen, anderntheils um die auctoritative Theilnahme der menschlichen Natur an denselben hervorzuheben. Vgl. die Ausführungen der *sessio*, des Gerichts. Jene kommt nämlich als zeitlich anfangend dem Gottmenschen nur nach seiner menschlichen Natur zu, da er selbst die *dextra dei* nach seiner göttlichen Natur ist. Sie besteht aber nicht *in uno vel altero actu, sed in plenario potestatis divinae exercitio*. *Ad dextram Dei sedere est virtute infinita regnare, et quidem vi exaltationis, quae Christo nonnisi secundum humanam naturam convenit*. Mengw. p. 278 seq. *Distinguendum inter judicem auctoritative et ministerialiter agentem: posteriori sensu facile Christum hominem judicem dicunt Calviniani, — (qualis est notarii vel scribae concursus) nos vero priori respectu judicem dicimus.*

Nur eine die Person Christi betreffende Veränderung fällt noch in den *gradus futurus*, ist aber nicht eine Steigerung seines persönlichen Zustandes, so wenig als die Uebergabe des Reichs eine Minderung, sondern bloß eine Modification der Weise des „Seins für Andere“, verursacht durch deren Bedürfnis. Nämlich der auch nach seinem menschlichen Leib illocale Gottmensch in der *dextra dei* wird sichtbar wieder kommen zum Gericht, und wird sichtbar als menschliche Person den auferstandenen Gerechten der Spiegel sein, in welchem sie das beständige Anschauen Gottes haben. Dieses Anschauen geschieht mit den Augen des Auferstehungsleibs, sein Objekt muß also auch eine leibliche Persönlichkeit sein. Eine dem Ueberkleidetwerden der bis zur Auferstehung nackt und leiblos existirenden Gläubigen, die auch so auf ihre Weise den illocal existirenden Gottmenschen, bei dem sie sind, anschauen, analoge Veränderung scheint mithin auch von diesem statuirt werden zu müssen, wenn nicht diese Veränderung bloß eine der an sich schon jetzt ihm zukommenden

Erscheinungs- und Darstellungsformen ist,¹ wie die vor die *sessio ad dextram* fallende leiblich - persönliche Erscheinung des Auferstandenen, wie die Erscheinung bei Damaskus. Die andere gleichfalls leiblich illocale wäre dann die unter Brod und Wein. Daher die lutherische Antwort auf die reformirte Einwendung gegen die Ubiquität der *sessio ad dextram*, sie widerspreche dem Artikel von der Wiederkunft; *quod non, quia per eam familiaris tantum convictus et terrena conversatio, nequaquam realis et invisibilis praesentia sublata est*, ferner, *quia visibilis reditus invisibilis praesentiae promissionem non evertit* (bei Altin g p. 522).

§. 12.

Wenden wir uns nun auf die reformirte Seite, so ist vorerst der Ausgangspunkt der ganzen Sphäre der *exaltatio* ein anderer. Diese beginnt nämlich erst mit der Auferstehung, obgleich der eigentliche Erniedrigungsstand gewissermaassen mit dem Tode schließt. Dies ist selbst auch bei denen der Fall, welche den *descensus* nicht gerade nur in die Leiden am Kreuze und den Moment des Sterbens verlegen, sondern ihn noch besonders betonen als etwas auf den Sterbensmoment erst Gefolgt. Sie verstehen darunter nur einfach das Todtsein, das Getrenntsein der Seele, die im Paradiese ist, von dem als Leichnam im Grabe liegenden Körper, das völlige Aufgehörthaben des menschlichen Lebens. In dem Sinne einer menschlichen Lebensbethätigung hat somit der Erniedrigungsstand mit dem Tode aufgehört. Das

¹ Wie sehr man sich scheute, den vollen Ernst der durch die Erhöhung zur Rechten Gottes in dem besprochenen dogmatischen nicht lokalen Sinn gesetzten, die *communicatio idiomatum* absolut realisirenden *unio personalis* der beiden Naturen sich schwächen zu lassen, zeigt die Anklage auf Nestorianismus, welche man gegen Zinzendorf erhob, als er in seiner bildernden Weise das Lamm von den Elohim (der Trinität) unterschied und beide besonders anrufen lehrte. Siehe Nöthige Prüfung u. s. w. S. 947.

Todtsein folgt darauf, sich darstellend durch den Leichnam.¹ Auch vom Moment des Sterbens bis zur Auferstehung ist die menschliche Natur ein wahrer, aus Seele und Leib bestehender Mensch, mit welchen beiden Theilen eine gewisse Verbindung des λόγος noch stattfindet, aber ein tochter Mensch, ohne irgend eine aktuelle Bethätigung. Diese beginnt erst mit der Auferstehung, als wodurch der todte Leib belebt und verklärt mit der Seele neu vereinigt wird. Die Auferstehung ist theils ein Werk des Vaters, theils eine Aktion des Gottmenschen, so fern er Gott ist, eine That des λόγος gerichtet auf das mit ihm verbundene todte Individuum, also für die menschliche Natur selbst eine Auferweckung. Von einer aktiven Mittheilnahme der menschlichen Natur an der Auferstehung kann, da sie vor derselben nicht lebt, sondern durch dieselbe erst wieder ein lebendiger, thatkräftiger Mensch wird, nicht die Rede sein,² so wenig als bei der *conceptio*, so wenig als bei den übrigen Christo einverleibten Menschen, welche seiner Zeit durch diese Logoskraft auferweckt werden. Wie mit der *conceptio* das menschliche Leben des Gottmenschen erst beginnt, so ist die Auferweckung sein Wiederbeginn in höherer Potenz, nicht schon seine aktive Bethätigung, sondern nur die Bethätigung des λόγος.

Aber wie die Assumption der menschlichen Natur durch den λόγος eine Offenbarung der göttlichen *benevolentia* im Allgemeinen war: so ist die Neubelebung der getödteten Menschheit durch denselben zugleich eine Kundmachung Gottes für die Welt von dem, was der Seele Jesu schon vorher kund gemacht war, von ihrer, somit des Gottmenschen als Erlösers, Rechtfertigung überhaupt. Das *judicium justificationis*, welches der Seele Jesu nach dem Tode für das vollbrachte Geschäft zu Theil geworden war (Melchior p. 333), wird durch die Auferstehung in die Welt hinaus gesprochen (Mastricht 703 *sententia in Christo quasi pronunciata est resuscitato*. Rodolph p. 263 *resurrectio est argumentum judicii, quo pater hoc in negotio judicis schesin habens,*

¹ Cadaver zum Entsetzen der Lutheraner genannt (Mengwein p. 275).

² De Mark. p. 610. *Non potest filius excludi, cujus tamen naturae humanae haec virtus non inest.*

Christum sponsorem quasi e carcere dimittit, dataque apochâ justificat et nos una in ipso ut sponsore et capite absolvit. Lampe Geheimniss etc. S. 455. Wildermet S. 293). Weil die Auferstehung nicht ohne die folgenden Stufen der Exaltation gefasst werden kann, so gilt auch von diesen das bleibende Fundament unsers Lebens im Glauben bildenden Stufen dasselbe, daß sich in ihnen, wie die Auferstehung explicite vollendet, so die Rechtfertigung als göttlicher Manifestationsakt fortsetzt, als womit das göttliche Rechtfertigungs-Urtheil über Christus in seiner Execution zugleich als unsre Wiedergeburt und Rechtfertigung erscheint (Vergl. §. 6). Wenn hienach schon der Anfangsmoment des *status exaltationis* von der Art ist, daß dabei der menschliche Faktor der Erlöserperson rein als göttliche Einwirkung erleidend in Betrachtung kommt, so läßt sich schon zum Voraus abnehmen, daß auch die folgenden *gradus exaltationis* vorherrschend unter diese Kategorie fallen, und es stellt sich überhaupt hienach der Gesichtspunkt fest, unter welchem der Erhöhungsstand im Ganzen nach seinem Verhältniß zum Erniedrigungsstand zunächst in Betracht kommt. Weil im letzteren das mittlere Hauptgeschäft vollendet ist, so stellt sich in jenem die göttliche Anerkennung dieser Vollendung dar. Der Gottmensch erhält den Lohn seiner Mühen, er wird verherrlicht. Ja selbst der Ausdruck von *gratia* für die der menschlichen Natur mithin dem Gottmenschen überhaupt zu Theil werdenden Auszeichnungen hat keinen Anstand.

Weit entfernt, in der Erhöhung bloß die einfache Consequenz der *unio personalis* zu sehen, ist dieselbe der ref. Betrachtung wesentlich eine der Erlöserperson also dem in Jesus sich menschlich darstellenden λόγος von Gott zu Theil werdende Retribution nach der Analogie der sittlichen Güter überhaupt. Die Erlöserperson ist dabei vor allem Objekt der göttlichen Thätigkeit (als Partie des Gnadenbundes), der Erhöhungsstand ist der ihr gegebene Zustand. So wird nicht bloß die Himmelfahrt, so wird auch das Sitzen zur Rechten Gottes aufgefaßt. Erst beim *reditus* tritt die Betrachtung ihrer (mittlerischen) Aktivität wieder ausdrücklich hervor. Bei den früheren *gradus exaltationis* findet unmittelbar die zuständige Betrachtung Statt. Was läßt dies

anders erkennen, als daß Christus im Erhöhungsstande der reformirten Anschauung weniger als der aktive Mittler, denn als der genießende Repräsentant der die vermittelten Heilsgüter sich aneignenden Glaubigen (nicht als *sponsor*, sondern als *caput foederis* als *partie de l'Alliance*) vorschwebt? Darauf werden wir unten zurückkommen.

Jetzt ist noch in die Untersuchung einzugehen nach derjenigen Seite des Gottmenschen, welche das eigentliche Subjekt des Erhöhungsstandes ausmacht. Nach dem Bisherigen scheint es gar nicht anders möglich, als den Gottmenschen nach seiner menschlichen Natur zum Subjekt der Erhöhung (*subjectum quo*) zu machen. Allein die Consequenz verlangt dasselbe Subjekt, wie bei der Erniedrigung, also die göttliche Natur in erster Linie, und nur weil jetzt auch eine menschliche existirt, bildet sie mit jener das *subjectum quo*. Für die göttliche Natur nun ist die Erhöhung gewissermaßen eine Selbsterhöhung, in jedem Fall aber eine Veränderung ihres persönlichen Zustands. — War freilich die Erniedrigung derselben vermittelt der Incarnation nur eine *quasi* Erniedrigung, so ist auch eine wirkliche und eigentliche Erhöhung für die göttliche Natur unmöglich, als nur in dem Sinne, daß sie (aktiv) die menschliche (passiv) erhöht hat. Wir werden uns also darauf gefaßt machen müssen, die Frage nach dem Wie? der Erhöhung der göttlichen Natur durch allerlei bildliche und uneigentliche Wendungen beantwortet zu sehen. Keckermann p. 364 *ratione divinae naturae dicitur consedisce, quatenus opere mediationis et redemptionis peracto rediit ad pristinam glorificationem, qua ante jacta fundamenta cum patre et spiritu s. fruebatur*. Wenn die lutherischen Polemiker von *Calvinistae arianizantes* sprachen, so meinten sie zwar nicht diese Vorstellung, aber ist nicht auch in ihr, wenn die Worte streng genommen werden, eine Theorie vom λόγος verborgen, welche denselben zum τρεπτόν macht, welche einen μῦθος von seinen Veränderungen bildet? Als ob während der *humiliatio* die göttliche Natur Christi ihrer eigentlichen wesentlichen *gloria* entbehrt hätte? Die Reformirten geben zu, *divinam naturam hac exaltatione nihil perfectionis intrinsecae accepisse* (Mastr. 572). Die Erhö-

hung *quoad divinam naturam* kann also nicht geschehen sein *collatione novarum perfectionum*, *quas una ejus infinita perfectio respuit*, *sed quoad occultatae istius perfectionis manifestationem*, *et quoad potestatis*, *sub humiliatione quasi jacentis excitationem et usum* (Mastr. 571). Also *ibid.* 572 *reformati agnoscunt*, *divinam naturam in mediatore per assumptam humanam naturam egregie fuisse obscuratam*, *seque jam cohibuisse usque ad exaltationem ac per eam demum mundo plene manifestatam fuisse*, *seque per attributa sua quasi explicuisse*, *ea saltem per quae operari consuevit extra se* — mit andern Worten *eo modo*, *quo deitas extra unionis personalis considerationem exaltari passim docetur*, *nimirum per manifestationem et operationem* (*ibid.*). Also: verborgener Weise war in Christus die Macht und Herrlichkeit des λόγος, erst mit der *exaltatio* trat dieselbe offenbar hervor. Darin besteht die Erhöhung des Gottmenschen nach seiner göttlichen Natur. Aber dieses Pausirenlassen seiner Macht gieng blofs den λόγος, so fern er Mensch geworden war, an; der λόγος, eben so ganz aufser Christus, hat fortwährend sie geübt. Also geht die Erhöhung nicht den λόγος überhaupt, sondern nur das in-Christo-Sein des λόγος an. Dieses hat zwei Perioden; in der ersten findet es mehr nur principiell, gleichsam der Anlage nach Statt, indem er sich selbst cohibirte, in der zweiten aktuell im höheren Sinn. Jetzt erst offenbarte sich, dafs das Leben Christi in der That das Leben des in menschlicher Natur sich manifestirenden ewigen λόγος war, indem dieser jetzt sich nach seiner göttlichen Kraft in der Person Christi äufserte.¹ In so fern ist der λόγος selbst erhöht worden, wie

¹ Ursinus p. 365. *Semper secundum divinitatem suam sedit ad dextram dei, quatenus inde ab initio mundi incepit exequi et executus est hoc officium suum. Eatenus vero secundum divinitatem suam Christus, post ascensionem in coelum, collocatus est ad dexteram patris, quatenus illa sese gloriosa coepit exercere in corpore etc. Humiliationis enim suae tempore humiliaverat sese etiam ipsius divinitas, non quidem se infirmiores reddendo, sed occultando tantum, et se non exerendo. Ergo sic etiam Christus secundum divinam naturam collocatus est ad dexteram patris — gloriam, quam*

Gott überhaupt durch seine Thaten und deren Anerkennung erhöht wird. Er ist erhöht worden in diesem Menschen, dem Gottmenschen. Er hat angefangen, nicht nur an sich, denn das findet von Ewigkeit Statt, sondern als in Jesu das persönliche Lebensprincip bildend, zur Rechten Gottes zu sitzen. Er ist als ἐνσαρκος nicht mehr dem niedrigen sterblichen Lebensverlauf, sondern der gloriosen menschlichen Existenz des Auferstandenen, gen Himmel Gefahrenen hingegeben. Dafs der λόγος als *incarnatus*, also dafs die mit ihm persönlich verbundene Menschennatur eine über alle Creatur erhabene Stellung einnehme, das ist auch den Engeln jetzt erst klar geworden, welche gleichfalls im Gottmenschen ihr Haupt, die Potenz ihrer Vollendung und Beseligung anerkennen. Offenbar viel treffender wäre die Beziehung der *exaltatio* auf die menschliche Natur, und nur weil bei der Erniedrigung dies nicht wohl angienge, und dasselbe Subjekt nöthig war, ist auch hier die göttliche Natur vorangestellt. Sie ist der handelnde Faktor, aber die durch den Akt in die Person selbst fallende Veränderung, so fern sie eine wirkliche Veränderung persönlicher Zustände ist, betrifft doch eigentlich blofs die menschliche Natur. Das Handeln in diesen Zuständen nach Aussen gehört denn so wieder beiden Naturen, dafs die menschliche das Organ und Instrument für die urhandelnde göttliche ist.¹ Dafs die mit der *exaltatio* in den Gottmenschen fallende Veränderung die menschliche Na-

— *ipse occultaverat — exerendo, non accedendo aliquid ei, quod antea non habuerit, nec illustriorem robustioremve illam faciendo, neque apud deum sed apud homines eam patefaciendo, et plene ac libere jus suum usurpando, quo jure quasi se abdicaverat divinitas Christi in humanae naturae assumptione.*

¹ Markii Comp. p. 381. *Ascensus ratio formalis consistit — non in quadam deitatis translatione, ob ejus omnipraesentiam impossibili nisi ad ejus in omne manifestationem respiciatur, ut tamen vere de eadem persona, non natura, quae descendit, ascensus praedicitur.* Eben so ist (S. 385) die *sessio* nicht zu restringiren *cum Lutheranis ad humanam naturam, vere per dona animae et corporis copiosissima ac exercitum in illa imperium, quo usque finita id patitur natura, ejus tamen participem, dum fundamentum suum cum inverso mediatorio munere praecipue habet in persona τῷ λόγῳ.*

tur, streng genommen, allein angeht, das drücken Manche indirekt aus, z. B. durch die Unterscheidung einer doppelten *sessio*, deren eine dem λόγος, als solchem, gehört, wobei denn der lutherische Einwurf immer wieder kommt, daß der λόγος diese auch während der *humiliatio* gehabt habe, somit nicht erst zu ihr zurückgekehrt sei, die andere der menschlichen Natur (Keckermann p. 364. *Quatenus novam quandam dignitatem et eminentiam supra omnes creaturas adeptus est, quam antea (sc. der Gottmensch) hujus naturae respectu nunquam obtinuerat*). Wie konnte persönliche Einheit der menschlichen Natur mit dem λόγος stattgefunden haben, ohne daß auch ihr diese *dignitas* von jeher zukam? meint der Lutheraner und sieht darin etwas Socinianisches.

Und allerdings kennt auch die reformirte Lehre sonst die Behauptung, daß als unmittelbare Folge der Personalunion für die menschliche Natur stattgefunden habe eine *gratia eminentiae*, als *dignitas naturae humanae supra omnes creaturas* (Alting p. 152). Diese Eminenz kam aber der menschlichen Natur nur an sich zu (gleichsam für Gott) und weil die *unio* selbst andrerseits auch wieder *exinanitio*, *humilitatio* des λόγος und des Gottmenschen ist, so konnte jene *dignitas* nicht appariren. Sie trat erst mit der Auferstehung und Himmelfahrt in die Erscheinung. Sonach läßt sich sagen, die volle Wirklichkeit der *unio personalis* ist erst im Stande der Erhöhung geworden, so fern jetzt erst auch die menschliche Natur die ihr zustehende *dignitas* cosmisch einnahm. Was ihr an sich zukam, das mußte sie eben als wahrhaft menschliche Natur auf dem Wege der Allmähligkeit, der leidenden und operativen Entwicklung erringen. Daher denn bei solchem Schwanken der Begriffe Erniedrigung und Erhöhung der *nexus* beider Zustände bald mehr nach der einen bald mehr nach der andern Seite hin bestimmt wird als *nexus mere antecedentis et consequentis*, oder *laboris et mercedis* (s. S. 10). Beides vereinigt sich darin, daß die Gottmenschheit, um eben wahre Menschheit zu enthalten, noch mehr um das gottmenschliche Werk auszuüben, sich in der Entwicklung vom Stadium der embryonischen Bewußtlosigkeit an durch alle Grade des Ringens und Kämpfens, durch alle Uebungen des menschlichen sittlichen Fort-

schritts zu entfalten hatte, so daß die ausgewirkte Vollendung erst das Resultat des gottmenschlichen Lebensprocesses sein kann. Die persönliche *unio* selbst ist zwar im ersten Moment der *incarnatio* vollendet, d. h. sie ist eben *personalis unio*, aber die dadurch der individuellen menschlichen Natur gewordene Prärogative vor allen andern Individuen stellt sich nach Aussen verwirklicht dar erst mit der *sessio ad dextram dei*. Da apparirt die *dignitas eminentiae*. Und hier stellt sich nun ein bemerkenswerther Umstand heraus, eine Art von Polaritätsverhältniß rücksichtlich der menschlichen und göttlichen Natur in den beiden Zuständen. Je mehr nämlich die menschliche Natur gleichsam degradirt wird in Bezug auf das im Stand der Erniedrigung ausgeübte Mittlergeschäft, als für welches sie bloß das ministerielle Instrument der allein auctoritativ wirkenden göttlichen darbietet: um so mehr dringt jetzt für den Stand der Erhöhung die religiöse Betrachtung darauf, die wahre und volle Realität der menschlichen Natur im Gottmenschen festzuhalten, und dieselbe in keiner Weise durch die Glorification alteriren zu lassen. Der tiefere Grund dieses Verhältnisses leuchtet ein. Wie das Bewußtsein der Erlösung als That des Gottmenschen sich nicht vollziehen kann, ohne daß der Faktor desselben als der rein göttliche gesetzt wird, der allein dem Göttlichen genugthun und das unendliche Bedürfnis wahrhaft befriedigen kann: so verlangt das Bewußtsein der Erlösung als des erlangten Heils, als des durch jenes Thun realisirten Guts für uns eben so unabweislich, daß der gottmenschliche Erlöser, welcher zugleich Typus und Repräsentant unsers Heilsgenusses ist, in voller Wahrheit als Mensch gesetzt werde. Und da er dieser Typus und Repräsentant vornehmlich im Stande der Erhöhung ist, so wird dieselbe Nachdrücklichkeit, mit welcher schon bei der Lehre von der Person des Gottmenschen überhaupt auf die volle und reine Menschheit und Homousie mit uns gedrungen zu werden pflegt (§. 4.) ganz besonders ihre Anwendung finden auf die Beschreibung des Zustands der Erhöhung und seiner Stationen, als worin sich am leichtesten die Neigung einschleichen könnte, mit überschwenglichen Phantasievorstellungen, die sich um die Idee der persön-

lichen Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ranken mögen, die so grundwichtige völlige Wesensgleichheit der Menschheit des Gottmenschen mit uns zu verdunkeln. Daher sehen wir denn nicht bloß die Polemik gegen die lutherische Communicatio Idiomatum und Ubiquität des Leibs Christi hauptsächlich mit Hervorhebung der einzelnen Thatsachen, welche die *gradus exaltationis* bilden, geführt, sondern auch sorgfältig in der Beschreibung dieser *gradus* darauf geachtet, daß darin nichts das Wesen wahrer¹ Menschheit Aufhebendes gesetzt werde. Und zwar geschieht dies von dem Bewußtsein aus, daß darauf die Realität unseres Heils beruht (*Belgica XIX. salus enim a veritate corporis ipsius dependet*).

Je mehr auf der Einen Seite die menschliche Natur gleichsam degradirt wird wenigstens in Bezug auf das gottmenschliche Mittlergeschäft, das nur durch sie vom λόγος ausgeführt wird, desto entschiedener wird also wieder auf ihre wahre Realität gedrungen, um eben einen wahren Gottmenschen zu haben, wie das Bedürfnis der Erlösung es fordert. Schon die Abweisung der *communicatio idiomatum* gieng zum Theil aus diesem Interesse hervor, weil dadurch die wahre Menschheit, die Homousie mit uns aufgehoben würde. Ganz in demselben Interesse werden nun auch die Stationen der Erhöhung beschrieben, so daß der Erlöser da-

¹ Die Homousie geht so weit, daß selbst der Spruch Hebr. 9, 27 im strikten Sinne auf die menschliche Seele Jesu angewendet wird. Sie kehrt nach dem Tode zu Gott zurück *redditura peracti operis rationem, et justificata in paradiso quievit*. (Melchior p. 333.) Diese Justification der Seele Jesu kann wegen der persönlichen Einheit beider Naturen im Gottmenschen nicht verschieden gedacht werden von der Justification des Mittlers als solchen, worin alle Gläubigen justificirt sind, gleichwie sie mit ihm gestorben sind. Noch mehr die Homousie Christi wird wohl gar bis dahin ausgedehnt, daß selbst Amt und Ehre der Erlösung der menschlichen Natur Christi gegen ihren natürlichen Willen, der sich aber im Gehorsam unterwarf, aufgelegt heißt. So der Engländer Jackson: On the Creed. 9, 6. So wenig ist der Erlöserwille als solcher der menschliche des Gottmenschen. Da ist denn nur noch ein geringer Schritt zu Menkens und Irvings Theorie.

bei ein wahrer Mensch bleiben kann. Wenn die lutherische Anschauung die drei ersten Stationen als die Momente faßt, wodurch sich die menschliche Natur in das ihrem Wesen und ihrer Verbindung mit dem λόγος angemessene Dasein versetzt sieht: so ist diese Betrachtungsweise für den Reformirten in so fern gleichfalls da, als er in jenen Stationen ein graduelles Wachsthum der Verherrlichung der menschlichen Natur sieht. Aber ihm ist's ein wirkliches reales Wachsthum, eine qualitative innere Veränderung, nicht bloß eine s. z. s. quantitative, bloß die Erscheinung angehende. Durch die Auferstehung ist der Gottmensch erhöht worden über Grab und Tod, durch die Himmelfahrt über die Erde, durch die *sessio* über alle Creaturen (Mast. 572). Seiner menschlichen Natur ist mitgetheilt worden *omnis ista perfectio, quae in creaturam cadere potest.* (ibid.) *Summus finitae gloriae gradus.* (Mark. 376.) Aber die menschliche Natur ist dabei stets nur in der Rolle des Empfängers, als wodurch sie immer mehr vollendet wird, indem sie eine rein menschliche, d. h. endliche bleibt, ihre wesentlichen Qualitäten behält. Das letztere z. B. bei der Auferstehung, welche zwar in einem verklärten Körper geschieht, aber in einem palpabeln. Die Himmelfahrt ist nicht eine Flucht desselben außerhalb des Kreises der realen Welt, sondern eine *loci mutatio*;¹

¹ Markii Comp. 382 — *vera ejusdem naturae humanae suscitatae translatio ex loco infimo ad supremum.* Ursin. p. 346. *Est igitur ascensio Christi translatio localis vera et visibilis corporis Christi de terra in coelum, quod est supra omnes coelos visibiles etc.* Nachdem die moderne Kosmologie anfieng, der Dogmatik näher zu rücken, und die vernünftigen Bewohner der übrigen Weltkörper nach der Idee der Alles umfassenden gottmenschlichen Vermittlung gleichfalls berücksichtigt werden mußten, liebte man die Himmelfahrt als eine Art von Offenbarung des Mittlers in den verschiedenen Regionen des Weltalls darzustellen, deren Bewohner, um vor dem Gottmenschen die Kniee zu beugen, eine *notitia* nicht bloß von seiner *gloria* überhaupt, sondern namentlich auch von seiner *natura humana* erhalten mußten. So wird denn die alte Vorstellung von dem διερχεσθαι ἑρᾶνους (Hebr. 4, 14) als einem *transitus ad loca altius adhuc sita, supra astra, revelatione maxime extanti gloriae et praesentiae Dei beatae* (wofür eben Lange die moderne Beschreibung giebt), weil sie nicht der Astronomie entspreche, dahin umge-

die *sessio ad dextram* findet statt an einem gewissen Ort. Eben damit der Gottmensch wahrer Mensch sei, muß er auch jetzt irgendwo sein, mit circumscribirtem Körper. Die reformirte Betrachtung würde den Gottmenschen zu verlieren glauben, wenn sie ihn nicht als einen wirklichen leibhaften Menschen irgendwo wüßte.¹ Gerade was Strauss an der lutherischen Theorie zufällig vernünftig findet, das fürchtet der Reformirte an ihr, nämlich daß sie die menschliche Persönlichkeit Christi sich verflüchtigen lasse.² Es ist darum Lange's Entdeckungszug (in dem Aufsatz: das Reich der Herrlichkeit) durch die Milchstraße und Nebelfleckenregion, um den Thron der Herrlichkeit des Gottmenschen aufzu-

staltet, daß es ein *transitus* gewesen sei, *qui non solum transfere-
rendi corporis glorificati causa factus est, sed simul dominii causa
suscipiendi in beatos, qui istud dominium agnoscere, dominumque
gloriae* (NB. eben als Menschen) *adorare debuerunt*. Nic. Nonnen
Medit. de summo dominio Θεανθρώπου Bremae p. 31. Man bemerke
denselben Gang von unten, von der Menschheit aus, nach oben, den
die alte orientalische Vorstellung z. B. des Ἀναβατικὸν des Jesajas
den Mittler von oben nach unten machen läßt.

¹ Ursinus p. 346. *Ideo autem deus nos scire voluit locum, in quem
Christus ascenderit, ut constaret, Christum esse verum homi-
nem, neque ipsum evanuisse, sed mansisse.*

² Den Gegensatz der reformirten zur lutherischen Anschauung stellt
Ebrard dar gegen Hoffmann. Dieser bestimmt in: „Weissagung
und Erfüllung“ die Himmelfahrt als ein „Gehen in die Gegenwärtig-
keit außer allem Geschaffenen, wodurch Christi Leib den Bedingnis-
sen entnommen ist, welche durch den Aufenthalt in einem bestimmten
Raume gesetzt sind.“ Denn die Erniedrigung des Sohnes Gottes sei
nicht nur das Eingehen in die dem Tod unterworfenen Leiblichkeit,
sondern überhaupt in einen bestimmten, seienden, organischen Leib.
Entweder müsse man völlige Vernichtung aller Leiblichkeit für das
Ende der Geschichte halten, oder Auflösung der Leiblichkeit in un-
bestimmte Unendlichkeit. Dagegen Ebrard (Tholuck Lit. Anz. 1844.
N. 56): „Wir glauben vielmehr, daß es Ziel der räumlich bestimm-
ten Welt ist, daß Gottes Wesen in ihr erscheine, und die bestimmte,
organisirte, räumliche Leiblichkeit zur organischen d. h. gegliederten
Erscheinung des göttlichen Wesens verklärt werde. Dann wird Christus
nicht aus dem Geschaffenen hinausgegangen, sondern vielmehr der
sichtbare, individuelle König der verklärten Schöpfung geworden
sein“ u. s. w.

suchen, nicht bloß ein Phantasieflug, sondern ein Pflichtgang für die reformirte Christologie, die sich mit der gegenwärtigen Weltkunde auseinandersetzen will. Wobei freilich denn die gleichfalls reformirte Frage wieder aufwacht, ob die Himmelfahrt eine momentane Begebenheit, oder eine dauernde Reise gewesen sei. Markii Comp. p. 382 meint: *non obstat incognita coeli supremi constitutio, distantia seculorum plurium iter exigens, et via impervia, cum esse illud supremum et gloriosum Dei domicilium probe noverimus, corporis gloriosi agilitas sit summa, astrorum illa haud minor, nec quidquam divinae potentiae sit impervium, viae coeli difficultate per aquas supralunares ab Ubiquistis frustra quoque adaucta.*

Ebenfalls nur um die wahre Realität der menschlichen Natur Christi festzuhalten, werden die Gaben, welche sie in der *exaltatio* erhielt, wenn sie auch Alles übertreffen, was je sonst an Creaturen kommen mag, wenn sie auch eine Erhöhung über alle Creaturen in sich schliessen, doch ausdrücklich als endliche bezeichnet, Mastr. 571. 573., ja als Sache der Gnade, wenigstens verdient *merito gratiâ temperato, prout protoplasti sua obedientia sibi ex gratia promissionis merituri fuissent vitam aeternam.*

Am wichtigsten aber ist die durch alle traditionellen Formen des Dogmas durchschlagende Vorstellung von einem successiven Wachsthum dieser menschlichen Natur selbst im Zustande der Erhöhung. Obgleich dieses als vollendet angenommen scheinen könnte mit der *sessio*, wenn gelehrt wird: *prout ab ascensione sedit, ita in omnem usque aeternitatem sedebit*: so geht dies doch nur auf die nicht mehr zu verringernde Gewalt und Herrschaft, nicht auf den persönlichen Zustand. Jene Uebertragung der höchsten geschaffenen Vollkommenheit ist nicht eine momentane, was dem Begriff des Geschaffenen, der Natur des Endlichen widerspräche,¹ das nur im allmählichen Fortschritt zum Vollkom-

¹ Markii Comp. 90. p. 377. *Iterum observamus hic gradus varios, per quos ascendit dominus α) ut convenientia hic esset cum exinanitione* (in welcher mit den wachsenden Graden des Leidens die Grade der persönlichen Verklärung der menschlichen Natur wuchsen), *β) mutatio non mox esset nimia* (allgem. Gesetz der Enwicklung), —

menen wird, sondern eine successive, die, entsprechend dem Wachsthum der Salbung auf Erden, erst vollendet ist mit der Weltvollendung, oder mit der Vollendung des Mittlergeschäfts. Hier also bringt der *gradus futurus* eine wirkliche Steigerung. Die endliche Unterwerfung des Sohns unter den Vater will zwar zunächst nur die Vollendung der Manifestation aussagen: *quando cessante ejus regno vicario manifestabit planissime, quod omnia, quae per se, ut hominem et mediatorem facta sunt, dei potentia, auctoritate et nomine facta sint.* Mastr. p. 1096. Allein wie im ganzen Verlauf des irdischen Lebens jede gesteigerte Manifestation eine gesteigerte Kräftigung und Salbung der menschlichen Natur in sich schloß, wie jede *glorificatio* nach Aussen der *glorificatio* nach Innen entspricht und umgekehrt, so ist auch diese letzte nicht ohne eine solche zu denken, und mit der Vollendung des Mittlergeschäfts auch die absolut höchste Salbung der Menschheit des Erlösers, die absolut größte *glorificatio* derselben zu setzen. Wie jede Kraft sich erst in ihrer Wirkung vollendet, so kann erst mit der vollendeten Wirkung der *caro vivifica* Christi auch sie ihre volle Reife erlangt haben, hat wenigstens ihre Befriedigung, ihre entsprechende Seligkeit ¹ erst mit der Vollendung

δ) *adumbraret progressum ecclesiae et fidelium ejus membrorum* (die Vorbildlichkeit des Erlösers auch in seinem himmlischen Zustand als einem Fortschreiten). Diese *adumbratio* des *progressus fidelium* geht um so weniger bloß auf die *gradus praeteriti*, als constant der Gedanke festgehalten wird, daß wir selbst mit ihm in den Himmel schon gefahren und daselbst bei ihm sind, mithin unser *progressus* sich in ihm, dem *vice nostra* gen Himmel gefahrenen, fortwährend spiegeln müsse. Das *regnare* kommt (nach der *datio omnis potestatis in coelo et terra*) *utrique naturae* zu, aber *pro diversitate partium et operationum*, so daß die *demonstrationes exaltationis* nur für die göttliche reine *demonstrationes*, für die menschliche aber *gradus* der wachsenden *perfectio* sein können.

¹ Der Stand der Erhöhung tritt für den Erlöser unter Anderem auch ein *ad suavem laboris exantlati fruitionem* (Markii Comp. p. 377). Diese *suavis fruitio* wird nun immer vollständiger, je vollständiger die Seligkeit der ihm Gehörigen, seine Siegesbeute, wirklich sein wird. Die wirkliche Seligkeit der Glieder erhöht die Seligkeit des Haupts. Rodolph p. 184. — *Ipsius Christi capitis gloriae non-*

der durch sie Belebten, mit der vollständigen Sammlung der durch sie Beseligten. Daher heissen (Mastricht 511) auch *homines causae exaltationis*, und Manche scheuen sich nicht, von einer erst am Ende eintretenden *plenitudo* und *perfectio* Christi zu reden.¹ Geht dies auch zunächst auf ihn, als das Haupt, das den gesalbten Leib der Glieder nun vollständig mit sich vereinigt hat; so ist dieser Verhältnissbegriff doch nicht zu vollziehen, ohne auf den Wesensbegriff zu influiren. Auch die Menschheit Christi wird durch jede von ihr ausgehende, oder streng genommen durch sie hindurchgehende Kraftäufserung gefördert und mit der Vollen- dung des Werks vollkommen sein. Auch sie ist in beständigem Wachsen. Es entstehen für sie mit jedem neuen Glaubigwerden menschlicher Subjekte, mit jedem neuen Fortschritt der Glaubigen in der Heiligung neue und reichere Lebensbeziehungen, und nur, wenn absolut alle vollendet sein und als Auferstandene das ewige Leben geniessen werden, ist für die menschliche Natur des Gott- menschen die höchste Vollendung des zuständlichen, auf der mystischen Sympathie mit ihren Gliedern wesentlich beruhenden Bewusstseins vorhanden. Unterdessen steht sie auch in ihrer himmlischen Stellung auf der Bahn des Fortschritts, und ist mit der *sessio ad dextram* das letzte Ziel noch nicht erreicht. Jetzt weifs sie vielleicht den Tag der Parusie, den sie auf Erden nicht wufste.² Rodolph. Cat. Palat. p. 176: *Cum e coelo rediturus*

nihil deesse videtur, dum pars corporis victrix coelo redonata triumphat, pars etiam nunc cum peccato, miseria, morte conflictans in terris militat.

¹ Muscul. p. 367. *Plenitudo Christi, per quam in extremo die acceptis omnibus membris suis plenus quodammodo reddatur et perfectus.* Petrus van Hoeke in Cat. Palat. p. 197. *Totus Christus non viveret, si membra Christi in morte relinquerentur.*

² Ein Unterschied des habitualen (gottmenschlichen) und des persönlichen (Logos-) Wissens findet also noch immer Statt, und das erstere ist noch nicht dem letzteren durchaus congruent, sondern wird es erst sein bei der letzten mittlerischen Funktion, welche Allwissenheit fordert, dem Gericht. Vorher kann der λόγος als zweite Person der Trinität, so fern er ausserhalb des Gottmenschen ist, noch mehr wissen, als er im Gottmenschen weifs, d. h. dessen mensch-

sit iudex visibilis, dubio procul nunc diem iudicii novit, quem in diebus carnis suae ignorasse dicitur. Wie schon vorher neben der ursprünglichen *gratia eminentiae* die menschliche Natur des Gottmenschen mit *gratia habitualis* in gesetzmäßigem Fortschritt begabt wurde: so ist auch jetzt, nachdem die jener mit der *unio* gesetzten *gratia eminentiae* correspondirende cosmische Stellung derselben verwirklicht, und die Mittheilung der *charismata* zu einem bestimmten Grad der Vollkommenheit gebracht ist, doch deshalb noch nicht eine in jeder Beziehung abgeschlossene Vollkommenheit der Entwicklung und Begabung der menschlichen Natur erreicht. So gewiß eine weitere gottmenschliche Bethätigung Statt findet; so gewiß muß auch ein Fortschritt in der persönlichen Lebensentwicklung des gottmenschlichen Vermittlers Statt finden. Das Gesetz, welches seine uranfängliche Entwicklung beherrschte, ist auch hier nicht aufgehoben, so wenig als mit der Erhöhung schlechthin alle Effekte der *unio personalis* schon verwirklicht sind, sondern wie die *gradus resurrectio, ascensio, sessio* eine Steigerung ausdrücken, so ist auch der letzte *gradus* als ein wirklicher *gradus* für das gottmenschliche Leben zu fassen. Obschon sich aus begreiflichen Gründen die Reflexion der Kirchenlehrer nicht auf diese Materie gerichtet hat, da sie sich vielmehr, befriedigt mit der Anschauung wahrer, in gesetzmäßiger Entwicklung fortschreitender Menschheit für den irdischen Lebensproceß nur mit den Funktionen und dem allgemeinen Zustande des erhöhten Gottmenschen beschäftigen, so fehlt es doch nicht an gelegenheitlichen Aeufserungen, welche nur aus dem unbewußten Fortwirken jener Anschauung zu erklären sind, und zeigen,

licher Natur zu wissen giebt. Zu diesem Mehr gehört wohl auch das Detail des Erwählungsrathschlusses in Betreff der Personen, gewiß eben so gut, als der Tag des Gerichts. Daraus scheint sich zu ergeben, daß auch noch menschliche Willensregungen in Betreff der Nichterwählten vorkommen können, welche mit dem Willen des nur den Erwählten Heil zudenkenden *lóγος* nicht zusammenfallen, wie im Erniedrigungsstand (Mark. p. 355: *affectus Christi humanus, quo pereuntibus condoluit, voluntati divinae subjectus multum a spon- sione θεανθρώπου differt.*

dafs diejenige persönliche Daseinsvollendung, welche der lutherische Gottmensch sogleich mit der Erhöhung einnimmt, dem reformirten erst nach dem Abschlufs des gesammten Mittlerwerks, mit der *traditio regni* zu Theil wird, freilich noch immer eine andere Vollendung als die lutherische, immer mit dem Vorbehalt, *quantum natura finiti patitur*.

Endlich beim letzten Gericht wird der Gottmensch geradezu göttliche Allwissenheit und Macht durch die sichtbar fungierende menschliche offenbaren und ausüben (*divinâ omniscientiam potentiam et auctoritatem, humanâ visibilitatem piis gratam impiis terribilem et sententiae dictionem adducturâ*. Mark. p. 586.) Vermöge der persönlichen Einheit beider Naturen, welche hier diesen Akt des mittlerischen Wirkens ausüben, muß jetzt das Wissen der göttlichen auch zum habitualen Wissen der menschlichen geworden sein oder im Momente werden; denn sonst wäre die menschliche ein unwürdiges Organ, und die Wirkung der göttlichen durch sie eine magische. Jetzt muß auch jener *affectus humanus* für die *pereuntes* völlig aufgehoben sein, indem jetzt das *sceptrum ferreum, quo contundit et confringit inimicos* geschwungen wird. Während mithin nach lutherischer Vorstellung die Person des Gottmenschen mit dem Moment der Incarnation vollendet, namentlich die menschliche Natur vermöge der *communicatio idiomatum* der göttlichen durchaus congruent war, und diese Congruenz, durch freiwillige Selbstentäußerung während der Dauer des Erdenlebens aufgehoben, wenigstens mit der Himmelfahrt und *sessio* sich völlig und in jedem Betracht herstellte: so bildet dagegen in der reformirten Anschauung das Leben des Gottmenschen von dem ersten Moment der Existenz oder der Incarnation an bis zu der *depositio regni* am Ende der Tage eine Linie des steten Wachstums der menschlichen Natur, welche trotz ihrer uranfänglichen Vereinigung mit der göttlichen den Bedingungen endlicher Naturen nicht entnommen war, sondern erst am Ende nach völlig erhaltener Salbung durch denselben Geist, der sie mit dem *λόγος* unirte, und völlig ausgewirkten Anlagen zum absolut vollendeten Organ desselben ausgebildet sich darstellt. Dagegen fällt jene Modification der leiblichen Erscheinungsform, welche wir

oben nach lutherischer Vorstellung für die Periode der allgemeinen Auferstehung zu postuliren fanden, hier hinweg, da Christus auch jetzt schon einen localen Körper hat und an einem bestimmten Orte ist. Womit auch zusammenhängt, daß der Weltuntergang ref. nicht eine *annihilatio* der Weltsubstanz, sondern bloß eine organische Umformung sein wird.¹ Denn der Keim der neuen Welt muß schon in der jetzigen sein, da der Gottmensch in ihr raum-leiblich existirt.

§. 13.

Ehe wir nun zu dem mittlerischen Wirken des Gottmenschen im Stand der Erhöhung übergehen, müssen wir einige Rückblicke und Seitenblicke thun. Einen Rückblick erfordert zunächst die auch in der reformirten Personlehre streng festgehaltene exochische² *unio personalis* des Gottmenschen auf das trinitarische Verhältniß, so weit es als *foedus gratiae* und *pactum salutis* mit dem bisher betrachteten gottmenschlichen Lebensproceß in näherem Zusammenhang steht. Die vollendete Ausführung dieses *pactum* nach allen Seiten wird zwar erst mit der *consummatio seculi* eintreten, aber Eine Seite, die Bedingung des Einen Theils ist der Hauptsache nach schon faktisch erfüllt. Der Sohn hat vollständig als *ἑρσάρχης* geleistet, was er dem Vater zugesagt, und was der Vater fordern mußte. Jetzt ist das Verhältniß der Personen das Umgekehrte, der Sohn der Fordernde, der Vater der Leistende, er jetzt der Befriedigte, der Sohn der zu Befriedigende. Der Wendepunkt fällt zusammen mit dem Wendepunkt in den Ständen des Gottmenschen. Die Vollendung seiner Exi-

¹ Ursin. p. 380. *Fiet mutatio status hujus praesentis et purgatio creaturarum: non autem earum consumptio.*

² Gegen die lutherische Instanz: *Si natura humana Christi non est ornata divinis proprietatibus, sequitur nullum esse discrimen inter Christum et reliquos sanctos* — wird reformirt immer auf die *arcana copulatio duarum naturarum* hingewiesen als auf das *tertium, quo Christus a sanctis omnibus discernitur.* Ursin. p. 351.

nanition beendigt die Oekonomie, in welcher der Sohn sich dem Vater dargiebt, mit seiner Exaltation beginnt die umgekehrte Bewegung, wodurch der Vater dem Sohn genugthut. Für Vater und Sohn an sich ist beides ewig vollzogen, beide sind sich an sich von Ewigkeit selbst genug. Der ganze Proceß bezieht sich auf das Verhältniß zur Welt, worauf ja das ganze *pactum* als *pactum salutis* hinzielt. Dafs nun der Vater dem Sohn genugthut durch Verherrlichung, das bedarf der in seinem ewigen Urverhältniß zum Vater selbstgenugsame, in seiner innern Majestät herrliche Sohn nicht für sich; die *exaltatio* giebt dem λόγος nichts, nur dem λόγος sofern er ἔνσαρκος wurde, also eigentlich nur seiner σάρξ. Eben so wenig bedarf der Vater für sich die Genugthuung, welche ihm der Sohn als ἔνσαρκος leistet. Also wer bedarf sie? die Welt zu ihrer *salus*. Sie hat ihre *salus* in der *exaltatio Christi* durch den Vater, auf Grundlage der Leistung des Sohns gegen den Vater. So lang sie diese Leistung nicht vollzogen weiß, und zwar eben als Leistung des Sohnes Gottes, denn diese postulirt sie, für den Vater vollzogen weiß, kann sie des Heils nicht bewußt sein, sondern sich bloß darnach sehnen. Wissen aber kann sie die Vollziehung nur, sofern sie in ihr, d. h. menschlich geschieht, gleich wie die gesetzte Forderung des Vaters die im menschlichen sittlichen Bewußtsein liegende Forderung ist. So ist jene Forderung und Leistung des Vaters vom und gegen den Sohn, wie jene Leistung und Forderung des Sohns gegen und von dem Vater das ewige Postulat und die ewige Vollziehung, in welcher die Welt ihre *salus* in Gott hat, und nur in dieser Vollziehung wird das innere Wesen Gottes der Welt offenbar, in deren *salus* der Sohn den Vater, der Vater den Sohn verklärt, beide mithin als Vater und Sohn wirklich sich offenbaren. Darauf werden wir unten bei der *consummatio* zurückkommen.

Seitenblicke verlangen die Parallelen, welche die bisher betrachteten Differenzen auf andern dogmatischen Gebieten reflektiren. Vor Allem gehört hieher der Zustand der Seelen zwischen Tod und Gericht. Denn obgleich durch die bereits geschehene Auferstehung des Leibs Christi die Gleichheit etwas getrübt wird, so findet sie doch Statt in Betreff des eigentlichen persönlichen Le-

bens. Wie Christus reformirt fortwährend wächst und am Ende auch als Mensch absolut vollendet sein wird, so ist das Leben der in ihm Gestorbenen keine passive Ruhe, sondern ein thätiger Fortschritt, bis die zunächst ihnen nur imputirte und bloß principiell immanente Gerechtigkeit vollkommen wird ausgewirkt sein. Zwar findet jenseits nicht mehr Sünde Statt, aber ein stufenweises Vorrücken in der gesetzlichen Gerechtigkeit, welche in jedem Individuum gemäß dem seiner Natur von Ewigkeit bestimmten Maasse muß verwirklicht werden,¹ und sofort entsprechende Seligkeiten mit sich führt. Diese Belebung des jenseitigen Zustandes zu einem das Werden und Wachsen des jetzigen fortsetzenden individuellen Fortschritt kennt die lutherische Anschauung nicht, welche sich einfach mit der Ruhe, bei dem Herrn zu sein, befriedigt, und in dem Herrn alle Gerechtigkeit und darum Seligkeit unmittelbar zu haben sich bewußt ist. Ist auch Luthers Seelenschlaf nicht adoptirt worden, so liegt doch im orthodoxen System eine Neigung, den Zwischenzustand nur als von der Unruhe des Fortschritts befreiten Frieden in dem, welcher selbst absolut vollendet ist, zu fassen.² Die reformirte Vorstellung hat

¹ Ursinus Cat. Palat. p. 487. *In vita futura diverso modo erimus justi, quam in hac. Licet enim eâdem justitia tunc erimus justi, nempe justitia Christi nobis imputata, cum hac tamen et legalis justitia continuabitur ita ut etiam justitia legali tunc perfecte futuri simus justi, quia nunc tantum inchoatione justi sumus. Haec utraque justitia, legalis ut et evangelica, aeterna est continuatione; et quidem evangelica, i. e. justitia Christi nobis imputata aeterna est continuatione imputationis, justitia autem legalis bonorum operum continuatione aeterna est, quatenus nimirum bonis operibus continuatur, primum in hac vita donec tandem post hanc vitam perficiatur et sit perfecta: deinde continuatur in aeternum.* Demgemäß setzt Mastricht nach dem Tode eine *perfectior sanctitas*, nach der Auferstehung die *summa perfectio* p. 759 ff. Vgl. Calv. III. 25, 6 und dessen Schrift gegen die *Psychopavvuxta*.

² So weiß denn auch noch Göze neben einer biblischen Widerlegung des Seelenschlafs nur zu sagen (Belachtungen S. 287 f.): „Eine selige Seele genießet die allervollkommenste Gewissensruhe. Sie stehet in der herrlichsten Gemeinschaft mit Gott. Sie siehet sich in dem vollständigsten Besitz aller Güter, auf welche ihre Hoffnung gerichtet gewe-

es demnach leichter, den Zustand nach der Auferstehung wesentlich zu unterscheiden von dem bloßen Zwischenzustand der Absonderung, welcher für sie immer noch unter die Kategorie des Werdens, der Entwicklung fällt. Neben der Analogie vom Exaltationszustand Christi gehört übrigens auch hieher das oben §. 7. über den zugerechneten Gehorsam Christi Bemerkte.

Aber nicht bloß die Vorstellung des jenseitigen Lebens, auch das Verhalten des diesseitigen stellt sich in Parallele zu dem Begriff vom Gottmenschen im Erhöhungsstande. Während der Lutheraner daraus hauptsächlich den praktischen Trost zieht: *ipsum secundum carnem nostram in assumptis gloriam translatum, non tantum nobis ubique praesentem esse, omnes calamitates nostras cognitae habere, et ad liberandum nos non tam animum gerere fraternum, quam infinita et divina potentia instructum esse*,¹ Hafenreffer p. 419, so steht dem Reformirten wenigstens so nahe als dieser Trost die Aufforderung, die jenseitige Thätigkeit Christi zu secundiren durch eigenes verbesserndes Eingreifen in die Welt. Wie die Menschheit des Gottmenschen Organ ist für den durch sie waltenden λόγος, so sieht sich der Gläubige, durch denselben heiligen Geist mit ihm verbunden, aufgefordert, gleichfalls sich zum thätigen Werkzeuge seiner auf die Beherrschung der Welt gerichteten Operation darzustellen. Christus kann in ihm nicht *otiosus* sein. Er muß seine Königsherrschaft nachahmen etc. Davon das Weitere später. Hiernach läßt sich auch bestimmen die Antwort, welche auf den Einwurf der modernen Misochristen, daß mit dem wirklichen Auftreten des Gottmenschen die Geschichte absolut fertig und abgeschlossen, stillgestellt wäre, von beiden Standpunkten aus gegeben werden muß. Der Lutheraner wird sagen: Allerdings hat die Weltgeschichte, welche nur in Bewegung kam durch das Zerschneiden der paradiesischen Ruhe,

sen. Ihre angenehmen und erquickenden Vorstellungen werden durch keine entgegengesetzten unterbrochen.

¹ Vgl. Luther (Walch VIII. p. 2837): „So nimmt sich Christus unser Haupt unsrer als seiner Glieder Schmerzen an, als wären sie seine eigne, und läßt es ihm sein, als geschähe es ihm selbst, wenn uns etwas Leides widerfährt.“

ihr Ziel gefunden im Gottmenschen, die Menschheit, durch die Sünde in den geschichtlichen Proceß geworfen, hat im Sündentilger den Ariadnefaden aus dem Labyrinth erhalten. Die größte That der Weltgeschichte ist geschehen; ihr Held ist der Sieger über Alles. Nur das bleibt noch übrig, daß diese That und diese Person allgemein anerkannt, ihre Siegesfrüchte gepflückt werden. Aber was noch weltgeschichtlich Großes bevorsteht, ist bloß die Consequenz, die völlige Ausführung des principiell schon Verwirklichten.¹ Der Ref. wird antworten: Vielmehr hat jetzt mit dem Gottmenschen und seiner That die wahrhafte Geschichte erst begonnen. Das Werden, die Evolution der Menschheit von Anfang hat jetzt und mit dem Gottmenschen nicht das Ziel erreicht, sondern das wahre Ziel erst aufgesteckt gesehen, und die rechte Kraft zum geschichtlichen Kampfe erst erhalten. Nicht auf der odysseischen Rückfahrt befindet sie sich, sondern jetzt gilt der Kampf um Ilion, wobei Götter mit Menschen gemischt sind, seitdem der λόγος in persönliche Einheit mit dem Menschen getreten und den Geist ausgegossen hat, daß er alles Fleisch durchdringe. Nicht sowohl die That des Gottmenschen auf Erden, seine Thaten im Himmel, d. h. durch die von seinem Geist erfüllten Seinen, sind die eigentlichen weltbewegenden Mächte, und das Ende wird sein, wenn er vollkommen geworden ist in und mit der ihm zugehörigen Menschheit, wenn alle seine Glieder nur an ihm wirklich leben und mit ihm herrschen.

¹ Die protestantischen Jahrbücher sind ihrer Zeit nicht müde geworden, Hegeln in allen Punkten, wo sie ihn corrigiren zu müssen glaubten, des protestantischen Denkens zu beschuldigen. In vorliegendem Punkt ist Hegels Philosophie der Geschichte durchaus protestantisch und lutherisch. Denn, wie der Aufsatz „Zur Kritik Hegels in den Monatsblättern zur Allg. Zeitung 1845 S. 261 richtig“ bemerkt: nach Hegels Construction steht die Geschichte an ihrem Ende (*ἔσχατη ὥρα ἐστίν*), er läßt für eine zukünftige epochemachende Entwicklung keinen Raum.“

§. 14.

Wir müssen aber, um den Stand der Erhöhung ganz zu verstehen, den wir bisher mehr nur in Rücksicht auf die Person betrachtet haben, auch noch die mittlerischen Geschäfte ins Auge fassen, welche in ihn fallen. Sie sind die Intercession nebst Benediktion und die Königsherrschaft. Durch jene zieht sich das hohenpriesterliche Amt, dessen Einen Theil sie ausmachen, unmittelbar in den Stand der Erhöhung fort, während das prophetische nur mittelbar fortgeführt wird. Die Königsherrschaft ist das eigentliche Amt dieses Standes, welches die übrigen Funktionen gleichsam zum Ziele führt. Die Erlösung an sich ist geschehen; es handelt sich nur noch um die fortgehende *redemptionis applicatio*, d. h. darum, sie zur wirklichen Erlösung der Menschen zu machen, ihnen das Heil faktisch und persönlich anzueignen. Dazu verhalten sich nun beide Amtsfunktionen so, daß die königliche Wirksamkeit direkt auf die Menschen hin geht, die hohenpriesterliche als Fürbitte eine für die Menschen auf Gott hin gehende Aktion ist, woneben die Benediktion wieder in die Richtung der königlichen Thätigkeit umbeugt. Die Aktionen der Fürbitte mit den Aktionen der Königsherrschaft in Eine Vorstellung zu verbinden, ist oberflächlich angesehen eine nicht leichte Aufgabe, und scheint nicht vollziehbar, ohne der letzteren Funktion etwas zu derogiren,¹ oder umgekehrt die Fürbitte durch das königliche Selbstthun zu einem bloßen Bilde werden zu lassen.

Durch sein königliches Amt im Stande der Erhöhung ist nämlich der Gottmensch als der in eigener persönlicher höchster Auktorität handelnde und waltende, mittheilende und disponirende Faktor gesetzt, durch die priesterliche Fürbitte dagegen stellt er sich in Abhängigkeit von einem höheren Faktor und bei diesem erst suchend, was den Seinigen zukommen soll. Beide confes-

¹ So sieht Krehl (Neutest. Handwörterbuch, Art. Fürsprecher) in der Lehre von der Intercession Christi im Himmel zwar die Vollendung des Erlösungswerks, aber auch sehr deutlich die Wahrheit, daß Christus dem Vater untergeordnet ist.

sionellen Lehrsysteme streben darnach, diesen Widerspruch der Vorstellung je durch eigenthümliche nähere Bestimmungen auszugleichen, und dadurch erhalten jene Funktionen selbst eine eigenthümliche Bedeutung. Aus der oben betrachteten reformirten Fassung der Person Christi im Erhöhungsstande scheint sich noch eher eine schickliche Stelle für die Intercession in dem eigentlichsten Sinn zu ergeben, als im lutherischen System, wo diese concreten und wiederholten Intercessions-Akte dem bereits mit Allmacht u. s. w. auch nach seiner menschlichen Natur ein für allemal ausgerüsteten Gottmenschen, der die Welt regiert, nicht passen wollen. Dort ist ja auch der erhöhte Gottmensch nach seiner zur Rechten Gottes sitzenden Menschheit nur in dem Fall, von Gott Güter zu erbitten, nicht aber sie auktoritative zu ertheilen. Sogar die eigentliche Bitte für sich findet noch Statt, gemäß der ganzen Situation, da er nach seiner individuellen Menschheit im Wachsthum zur Vollendung begriffen ist,¹ und seine Menschheit überhaupt stets im Verhältniß der Abhängigkeit steht, die sie auch mit Bewußtsein anerkennt. Die Fortsetzung der Bitte *pro se*, welche im Erniedrigungsstande vorkam, ergiebt sich ganz natürlich auch für den Erhöhungsstand. Schon die Bitte für die Seinen schließt jene ein, da er eben nach der Menschheit ihr Haupt ist, von welchem aus alles Gute auf sie überfließt, und als welches er im Gedeihen der Glieder sein Gedeihen hat. Er macht seine Leistungen, sein Verdienst geltend, um die entsprechenden Güter für die Seinen zu verlangen, als seinen eigenen Mühelohn. Von der hohepriesterlichen Fürbitte im Erniedrigungsstand unterscheidet sich die jetzige bloß dadurch, daß sie nicht

¹ Der enge Zusammenhang der eigenen persönlichen Vollkommenheit des Gottmenschen und des Gedeihens seiner Kirche zur Vollendung ist oben (§. 12) nachgewiesen. *Intercessio — non intelligitur illius pro se, nisi quatenus gloria Christi in nos redundat, sed oblationis a se faciendae aut factae repraesentatio, ut illius intuitu nostras necessitates et preces gratiose expleat Deus.* Markii Comp. p. 357. Lutherisch kann der Gottmensch in keiner Weise *pro se* bitten. Auf seine Menschheit hat das Gedeihen der Kirche schlechthin keinen fördernden Einfluss, weil jene durch die *communicatio idiomatum* absolut vollendet ist.

mehr *humili oratione*, sondern *modo plane glorioso* geschieht, in einem Modus entsprechend demjenigen Grad von Herrlichkeit, den der Gottmensch jetzt einnimmt. Wenn wir uns nun aber erinnern, daß Werth und Kraft der Leistungen, welche das Verdienst Christi constituiren, allein von der göttlichen Natur als dem eigentlichen Faktor herrühren, daß für jeden Stand des persönlichen Daseins die menschliche Natur bloß das an sich selbstlose Organ bildet, durch welches der λόγος seine Thätigkeit ausübt: so werden wir auch in dieser hohepriesterlichen Funktion das Thun der göttlichen Natur von der Art finden, daß ihm die Ausführung durch das Organ der angenommenen menschlichen keine wesentliche Bedeutung beigiebt. Darum wird dann ausdrücklich das gottmenschliche Intercediren Christi in beiden Ständen ganz in eine Linie gesetzt mit dem ewigen Intercediren des λόγος, und gelehrt, daß Christus seine Intercession begonnen habe — *necdum incarnatus* Marck. pag. 358.¹ Sofern nun alles Gewicht dieser Intercession auf der göttlichen Natur des Intercedirenden beruht, so sind die einzelnen Akte, wie sie die erhöhte menschliche als Gebete ausübt, nicht für sich Causalitäten, um deren willen und durch die den Menschen Segen zufließt, sondern es ist die in jenen einzelnen Gebeten sich zeitlich vollziehende ewige Selbstdarstellung des λόγος im Gottmenschen vor dem Anschauen Gottes, was die Communication der Heilsgüter an die Einzelnen vermittelt. Damit geht der specifische Begriff der Intercession über in den weiteren der Stellvertretung überhaupt, wie sie im Gnadenrathschluß der Trinität ewig vollzogen ist. Geschehen zwar auch einzelne Intercessions-Akte von dem Gottmenschen, der nach seiner vorzüglich ausgerüsteten menschlichen Natur, geschweige denn nach seiner göttlichen, Kunde hat von den Bedürfnissen der Seinigen, und nach beiden den Willen, ihnen abzuhelpen, so ist die Wirksamkeit dieser einzelnen Intercessions-Akte doch keine andere, als die der gottmenschlichen Persönlichkeit überhaupt, sofern sie im göttlichen Anschauen alle ihr zu-

¹ Die *oblationis a se faciendae repraesentatio* war von Ewigkeit her die Sache des λόγος, als des alleinigen Faktors der einstigen Oblation.

gehörigen Menschen vertritt. Parallel dieser Wirkung auf Gott hin, welche die der vom Gnadenrathschluß prädestinirten gottmenschlichen Person ist, in und durch welche die Menschen mit Gott Gemeinschaft haben, geht die Wirkung auf die Glaubigen; die Eine ist der Reflex der andern. Diese Wirkung ist aber die Zuversicht derselben, Christus zum Stellvertreter zu haben, und in seinem Namen zu beten, und findet Statt bei denen, welche durch den Glauben in die *unio* mit ihm getreten sind. Wenn als Inhalt der Fürbitte Christi angegeben wird: *quotidianae nostrae necessitates, ac repetitae diaboli accusationes*, wenn ihre *efficacia* heisst *fundamentum certum fiduciae Christianae ac precationis in illius nomine* (Marck. 358), so erscheint sie deutlich als das ins Jenseitige projicirte Correlat des glaubigen Gebets in seinem Namen, oder anders ausgedrückt, als wesentlich zusammenfallend mit dem, was sonst Intercession des heil. Geistes heisst.¹ Oder wenn als Wirkung der Fürbitte Christi vornehmlich die Beständigkeit der Glaubigen, die Unverlierbarkeit der Gnade genannt wird (Landsberg ad Catech. Pal. 166, *eximium hoc Christi be-*

¹ Es wird zwar folgender Unterschied der Intercession des Gottmenschen von der Intercession des h. Geistes angegeben (Mastr. p. 467) *Christus intercedit absque nobis, dum spiritus nobiscum intercedit. Christus — ut pontifex et advocatus extra nos, spiritus ut assistens, efficax sua operatione intra nos etc.* Allein dies reducirt sich einfach darauf, daß Christus eine menschliche Person aufser uns ist. Aber seine gottmenschliche Intercession geschieht nicht *absque nobis*, sondern wir sind als die Seinen durch die *unio* mit ihm dabei, er ist durch seinen Geist selbst in uns, und eben unsere Gebete sind es, die er durch seine Intercession Gott angenehm macht. Darum wird die Stelle Röm. 8, 26. 27 geradehin auch auf Christus angewendet, und von seiner Intercession überhaupt gar nichts abgeleitet, was nicht völlig als Effekt einer andern Aktion gleichfalls betrachtet werden könnte. Weil es eben Christus ist, der uns den h. Geist giebt, so wird wohl auch ausdrücklich die Intercession desselben auf die Intercession Christi selbst zurückgeführt, so Lüthard de unico mediatore Christo, Bernae 1653. N. LXXI. *Intercedit pro nobis — jugi repraesentatione sacrificii — preces nostras offerendo — denique per Sp. s. preces et suspiria in nobis excitando, unde spiritus ὑπερεντυγχάνειν ὑπὲρ ἡμῶν dicitur.*

neficiū est; quia solius ejus virtute fit, ut quoties peccavimus, non excidamus e gratia. Alting. p. 169. *Ab intercessione dependet conservatio reconciliationis et remissionis, et precum nostrarum, totiusque cultus nostri rationalis oblatio*): so erhellt von selbst, daß diese Wirkung so zu sagen nur jene Gelegenheitsursache hat, als letzte Ursache aber die ewige allmächtige Wahl und Anordnung, vermöge welcher dem wahren Glauben durchaus wesentlich ist, unverlierbar zu sein mit seinen Gütern, so daß die Fürbitte Christi eigentlich nur die Form ist, unter welcher wir als Glaubige des Bleibens in der Gnade auch bei neubegangenen Sünden gewiß werden, des Bleibens, das an sich zur Natur und zum Wesen des Glaubens gehört. Wenn gesagt wird, „daß Christus unser Hohepriester selbst im Gericht Gottes unsere Partei nimmt, und mit Darstellung seines Opfers und Verdienstes alle Anklagen wider uns zu nichte macht“ (Heidegger, Marck und Kern u. s. w. S. 363): so müssen wir uns sogleich der Wendung erinnern, welche Calvin diesem Gedanken gibt, wornach eben wir es sind, welche dem Gericht Gottes Christus als unsern Schild vorhalten, müssen uns erinnern, daß das *tribunal* Gottes nur das *in mente nostra* ist, jenes Zunichtemachen mithin nichts objektiv vorgehendes,¹ und die Intercession Christi nur unsere Vorstellung, durch welche wir als Christo im Glauben einverleibte für uns die Consequenzen dieser *unio* entwickeln; daß die göttliche Justification selbst nur ein in uns vorgehender mittelbar göttlicher Akt ist, nämlich der Akt der vom Geist gewirkten glaubigen Selbstapplication des *meritum* Christi, darauf beruhend, daß wir *secundum veritatem* in Christo sind, mithin Gott uns *secundum veritatem* als Glieder Christi betrachten muß.²

¹ Die Operation ist durchaus nur unsere subjektive, indem wir im Opfer Christi unsere Sünden getilgt sehen, oder sein Verdienst uns appliciren *peccata nostra ipsi imponendo, quod ea Deus dudum ipsi imposuerit* (Mastricht. p. 473), also dem gnädigen Gedanken Gottes, der in Christi Satisfaktion realisirt worden ist, nachdenken.

² Aufser den früher gegebenen Nachweisungen, die noch mit vielen Variationen vermehrt werden könnten, ist hier besonders auch zu be-

Da somit alles Wesentliche, was von der Intercession des Gottmenschen für uns abgeleitet wird, einem subjektiven Processe angehört, der mit der Wiedergeburt als *unio cum Christo* beginnt, und aus ihr in gesetzmäßigem Verlauf sich entwickelt, so fragt sich noch, ob vielleicht die Wiedergeburt selbst als Wirkung jener Intercession zu fassen sei, in welchem Falle dieselbe denn doch als eine reale Causalität auf die zeitlose Ordnung des menschlichen Lebens influiren würde. Es zu läugnen, dazu berechtigt noch nicht der Umstand, daß die Fürbitte nicht für die Menschen schlechthin, sondern nur für die Erwählten geschieht.¹ Denn auch die

achten die Wendung, wornach die Intercession aus der priesterlichen Fürbitte vielmehr eine Rechtsforderung Christi wird, wodurch sich auch hier der Uebergang der priesterlichen Funktion in die königliche darstellt, z. B. Beveridge *Reflexions sur la religion* 1731; p. 62. *Je crois qu'il n'est pas tant mon solliciteur devant le trône de la miséricorde, qu'il est mon avocat devant le tribunal de la justice de Dieu, où il plaide le droit, que j'ai à la couronne de la gloire.* Sofern ich nun mit Christo durch den Glauben Eins bin, ja *que je suis au Ciel réellement en Lui*, so kann ich selbst an das Tribunal der Gerechtigkeit appelliren. *Je puis crier non seulement Grace, Grace, mais aussi: Justice, Justice mon Dieu juste!* p. 59.

— Am deutlichsten spricht die reformirte Ansicht Rudolf aus *Catechesis palat.* 1697. *Etsi Christus in coelo verba suppliciter orantis non faciat, nihilominus sacrificium Christi factaque in terris intercessio perinde valent, ac si Christus etiamnum supplici verbo interpellaret ac disertim diceret: redime ipsum etc.* Vergl. Landsberg p. 166. *In qua Advocati nostri pro nobis intercessione observandum est, non carnali ipsam sensu metiendum esse; neque cogitandum, ipsum supplicem flexis genibus et manibus expansis deprecari. Sed quia assidue apparet cum morte et resurrectione sua, quae vice sunt aeternae intercessionis, et vivae orationis vim habent, merito dicitur pro nobis intercedere.* Petrus van Hoeke p. 207. *Apparet assidue cum morte resurrectione et ascensione sua, quae loco aeternae intercessionis sunt et sermonis vivi vim habent, ut patrem concilient nobis.*

¹ Selbst auf das Heil der Nichterwählten darf wohl nach der Analogie des Erniedrigungsstandes ein *affectus Christi humanus* noch immer gehend gedacht werden, der aber nichts mit der priesterlichen Intercession zu thun hat, und sich als *voluntati divinae subjectus* immer wieder zurücknimmt. Dagegen kennt die lutherische Theorie, wie

Erwählten sind von Natur in einem Zustand des Verderbens, welchem sie erst durch die Wiedergeburt in die Gemeinschaft mit Christus entrückt werden. Somit könnte immerhin die, wenn auch auf die Erwählten beschränkte, hohepriesterliche Fürbitte dahin zielen, daß den noch im natürlichen Verderben stehenden Erwählten das neue Leben des Glaubens, die wirkliche *communio* mit Christus aufgehe. Eine darauf gehende Willensrichtung muß in dem erhöhten Gottmenschen angenommen werden. Allein stellt sich diese Willensrichtung als Intercession dar? Nein, denn jene die Wiedergeburt schaffende Vokation ist nicht ein Akt des Vaters, den der Sohn postulirt, wie er gemäß dem ewigen Gnadenrathschluß als Stellvertreter der Glaubigen die in der Gemeinschaft mit Gott liegenden Gnadengüter für sie postulirt, sondern ein Akt des heil. Geistes, den der Sohn selbst als Organ gebraucht, somit ein direkter Akt des Gottmenschen selbst als Königs, der sein Reich einnimmt, als Haupts, das seine Glieder sich anbildet, als Hohenpriesters, der nach geschehenem Opfer sein Volk segnet. Sein Volk sind die Erwählten, sie werden gesegnet durch die wirksame Berufung, und erst an sie als Glaubige geschieht die persönliche Applikation der Verdienste Christi mittelst ihrer glaubigen Selbstapplikation, die sich reflektirt in der priesterlichen Fürbitte. Demnach findet sich nirgends die Lehrform, wornach auch die Genesis des Glaubens oder der Wiedergeburt von der Intercession Christi abgeleitet würde, sondern sie steht entweder als die direkte Frucht der Auferstehung (Heidelb. Katech.), oder als Werk des königlichen Amts durch den heil. Geist da.¹

wir sehen werden, eine priesterliche Fürbitte für Alle. Dieser quantitative Unterschied beruht christologisch darauf, daß lutherisch jener *affectus humanus* selbst in die gottmenschliche mittlerische Thätigkeit aufgenommen ist, weil überhaupt keine Funktion des geistigen Lebens Jesu gedacht werden kann, die sich nicht der *lóyos* appropriirte, die mithin nicht gottmenschlich wäre.

¹ Nur auf den andern Theil des Priesteramts, die *benedictio*, wird die Genesis des Glaubens oder die Wiedergeburt bezogen, aber ganz in gleicher Weise, wie die übrigen *spiritualia* bis zur *glorificatio*, und zwar mit der ausdrücklichen Bestimmung, welche die *benedictio* der Abhängigkeit von der *Intercessio* enthebt und dieselbe mit dem könig-

Verschwindet uns somit die Intercession als ein wirklicher mittlerischer Akt des erhöhten Gottmenschen in der Richtung auf Gott hin hinter den Akten der *datio spiritus etc. etc.* nach unten, und wird sie zu einer bloßen Vorstellung, in welcher sich unser

lichen Amte zusammenfallen läßt. Mastricht p. 467. *Sic benedictione sacerdos noster suis confert beneficia 1) spiritualia quaevis, in specie redemptionem, communicationem spiritus, conversionem a peccato, adoptionem, justificationem etc. Omnibus istis beneficiis sacerdos noster suis benedicit, non charitative tantum, precibus suis ea obtinendo aliunde, sed auctoritative et operative a se.* Ist nicht durch letztere Bestimmung jeder objektive Gehalt der Intercession als gottmenschlicher Thätigkeit völlig und durchaus verwischt? Heißt auch die *intercessio* (ibid. p. 466) *gratiosa et constans voluntas apud patrem suum, ut propter satisfactionem et merita sua et personas et spiritualia personarum sacrificia omnium et singulorum electorum in gratiam recipiat*, so ist sie doch in keiner Weise Causalität von irgend etwas, weil die Erwählten ja die vom Vater selbst zur Gnade designirten sind, und ihre faktische Gelangung dazu die vom Gottmenschen selbst *operative* und *auctoritative* ausgeübte, nicht erbetene Wirkung ist. Was anders bleibt somit für die Intercession übrig, als bloß die Vorstellung zu sein, durch welche sich die mit Glauben Gesegneten ihres dadurch gegebenen Gnadenstandes bewußt sind. Und wodurch unterscheidet sich jene priesterliche Benediktion von der königlichen Funktion, wenn diese, abgesehen von demjenigen, was der göttlichen Natur als solcher zusteht, mithin nicht in das mittlerische Amt gehört, sich verwaltet (Mastr. p. 478) *effundendo copiose et efficaciter spiritum ad procreandam applicationem redemptionis et meritorum suorum?* Offenbar in nichts Wesentlichem, sondern nur darin, daß die priesterliche *benedictio* auch noch ausdrücklich auf die folgenden Momente bezogen wird, welche sich aus der Begabung mit dem Geist entwickeln, das königliche Walten dagegen auf dieses allein. Da aber jene weiteren Momente in einem nothwendigen psychologischen Proceß vor sich gehen, und dem Princip nach mit dem ersten grundlegenden schon gegeben sind, so fällt die eigentliche *operatio*, wodurch der benedicirende Priester eine unmittelbare Kausalität für uns wird, ganz zusammen mit der königlichen, und alle folgenden sind nur seine mittelbaren Wirkungen in uns durch unsern jene Stufen durchschreitenden und je das Angemessene sich applicirenden und vindicirenden Glauben. — Vgl. auch Hammond *Practique de la morale Chretienne* p. 41. Derselbe giebt dem ewigen Hohenpriester-

Bewußtsein des durch ihn gewonnenen, unwandelbaren Heils fixirt: so kann es nicht auffallen, statt der Intercessions-Vorstellung wohl auch die der aktiven Stellvertretung überhaupt, als fortgeübt im Stande der Erhöhung angewandt und jener substituirt als eine andere Form des Bewußtseins vom perennirenden Gelten der *justitia imputata* zu sehen. Wie die Intercession hauptsächlich das perennirende Gelten des gebrachten Opfers symbolisiren soll in gedachter Fortsetzung der auf Erden geleisteten Fürbitte, und wie die Neigung vorhanden ist, jenes Opfer der passiven Satisfaktion auf den aktiven Gehorsam zu reduciren: so stellt sich eine ge-

thum Christi zwei Funktionen. Die Eine besteht darin, *a donner des benedictions aux hommes* (d. h. *a employer de très puissants moyens pour nous convertir*), was sofort in fünf Punkten durchgeführt wird, denselben, die sonst auch das königliche Walten ausmachen. Der letzte ist: *il bénira un jour ceux, qui lui seront fidèles, en leur donnant le ciel pour partage*. Nur Einer ist unter diesen die Benediktion specificirenden Punkten, der als eigentliche Intercession erscheint: *En quatrième lieu il intercède pour nous auprès de Dieu, il le prie que nôtre foi ne defaille point, et qu'il nous donne sa grace de la perseverance*. Allein gerade diese Unverlierbarkeit des Glaubens wird sonst regelmässig auf die Königsmacht Christi bezogen, und man sieht leicht, daß nur die Stelle Luc. 22, 32, nicht irgend eine dogmatische Nothwendigkeit jene Darstellung herbeiführte. Zum Ueberflus erinnert auch sogleich das Folgende daran, daß eine eigentliche Fürbitte nicht als Causalität jener Perseveranz zu denken ist. *Et comme son intercession est accompagnée d'une fort grande auctorité, depuis que la puissance absolue lui a été donnée, demander et donner lui sont une même chose*. Wenn sich also die eine priesterliche Funktion als Mittheilung schlechthin an die Menschen darstellt, als eine Mittheilung von sich aus, die nicht erst einer distinkten fürbittenden Ableitung vom Vater bedarf, so bildet dagegen die andere Funktion ein Handeln nach der Seite von Gott hin *l'autre partie du sacerdoce — ce sont les louanges et les actions de grâces éternelles qu'il rend a Dieu dans le ciel de la bonté et de la miséricorde qu'il nous a témoignées*, mithin nur ein Lob- und Dankgebet, wie denn in der That Alles von Seiten des Gottmenschen für uns schon erreicht ist. *Nous sommes obligés a joindre nos voix à la sienne etc.* Sein Gebet ist also nur die Vollendung des unsrigen, nicht eine mittlerische, Heil zuwendende Causalität für uns.

dachte Fortsetzung des aktiven Gehorsams als stellvertretend für uns im Stand der Erhöhung um so natürlicher dar, als, wie wir oben §. 12 gesehen, die jenseitige persönliche Stellung des Gottmenschen trotz aller Glorifikation doch auch wieder in wesentlicher Analogie mit dem diesseitigen Lebensproceß desselben gedacht wird. Wie schon für die Betrachtung des irdischen Lebens Christi unter Vorschlägen bald der Rücksicht auf seine menschliche Individual-Entwicklung bald der auf seine mittlerische Stellvertretende Leistung die Lehre vom thuenen Gehorsam eine wechselnde Gestalt annimmt, und derselbe bald nur die eine persönliche Vollkommenheit setzende Bedingung des leidenden, bald eine zur vollen Satisfaktion erforderliche Ergänzung der letzteren ist: so findet wohl auch für das Leben des erhöhten Mittlers, so fern es mit der Heilswirksamkeit in unmittelbare Verbindung gebracht wird, die Vorstellung statt, daß Christus darin den für uns genugthuenden aktiven Gehorsam fortsetze. So *Eglinus de magno etc. etc. Etsi obedientia Christi activa cum passiva usque ad mortem arc-tissime conjuncta fuit, tamen non tantum, quatenus subordinatur passioni ejus, considerata ea nobis venit: sed etiam, prout finem proprium legis totâ vitâ pro nobis implevit (qui est, hoc fac et vives) ea ad justificationem nostri concurrit tanquam altera legis praestandae pars, ut non tantum justificemur a peccatis per ejus mortem: sed etiam ab omni postulato legis in universum absolvamur per ejus vitam, non solum quoad complementum legis in hac vita per ejus meritum, sed etiam quoad continuationem perfectionis in resurrectione Christi perpetrata ac perennata in altera vita, ita ut integumento salutis et habitu justitiae ejus non nobis infuso sed in ipso haerente capite etiamnum servemur ab ira futura. Eben derselbe de foedere etc. etc. §. 78. Irae vocabulum (Rom. 5, 9) monstrat, in judicio — non tantum requiri obedientiam passivam — sed etiam activam per vitam Christi et quidem in gloriam resuscitati, nempe ut non tantum pro peccatis perlitaret, sed etiam proprium finem legis, qui est: hoc fac et vives, pro nobis active obediendo in hac vita meritorie impletum in altera perennaret, h. e. per resurrectionem a mortuis in coelesti vita continuaret ad tegendum nos sanctitatis suae veste*

in conspectu dei, quoad ei similes erimus, §. 79. — quam pro nobis in hac vita meritorie praestitit, in resurrectione autem ad immortalitatis apicem perduxit. §. 80. Deus jam reconciliatus per mortem unigeniti multo magis servat ab ira ventura per ipsius vitam etiam in coelo regnantis: sanctitate videlicet habituali filii dei et justitia activa continuata, qua legis alteram partem sive postulatum pro nobis continuando implevit. Diese auffallende Spannung des aktiven Gehorsams ist wohl, wie der Zusatz zeigt: *ne quis putet obedientiam activam soli passioni subordinari ut medium, quo fieret hostia expiatrix*, durch die piscatorische Meinung hervorgerufen. Sie wäre aber gar nicht möglich gewesen ohne eine Ansicht von dem Leben Christi im Himmel, welches wesentlich nur die potenzierte Fortsetzung des irdischen ist. Der lutherische Begriff der *exaltatio* hätte alles dies zum Voraus abgeschnitten. Wollte es aber scheinen, als ob die durch solche perennirende aktive Stellvertretung gesetzte Befreiung von dem *postulatum legis* für uns vielmehr ein lutherisches als ein reformirtes Resultat wäre, so ist nicht zu vergessen, daß auch die gewöhnliche reformirte Theorie (s. S. 116) eine *continuatio justitiae imputatae* setzt durch welche wir selig werden, und auf welcher erst die immer noch unvollkommene, durch Christi Gerechtigkeit zu ergänzende, *justitia legalis* beruht, ferner, daß diese *justitia legalis*, welche im gegenwärtigen Leben beginnt, vermöge der *unio* mit Christus selber auch als die Fortsetzung seines aktiven Gehorsams betrachtet wird (§. 7), die endlich zur Vollendung in uns kommt, so daß wir durch ihn ihm ähnlich werden. Ein Hinstreben zu der Eglischen Vorstellung läßt sich schon bei Ursinus bemerken, wenn er S. 129 die vier *modi* aufzählt, in welchen Christus *perfecte justus est, seu implevit legem*, und nach dem dritten: *in nobis implet legem suo spiritu*, den vierten beifügt: *implet legem docendo ecclesiam eamque repurgando ab erroribus et corruptelis.*

§. 15.

Wie wir den anfänglichen Schein, als ob die faktische Intercession des erhöhten Gottmenschen im reformirten System eine grössere Bedeutung haben müsse, sich auflösen sehen, so wird sich mit dem entgegengesetzten Schein für das lutherische System nichts anders zeigen. Anstatt daß die dem Gottmenschen auch nach seiner menschlichen Natur zustehende göttliche Allmacht und Weltregierung die fortwährende hohepriesterliche Intercession ganz ausschlösse, wie die oberflächliche Consequenz es mit sich zu bringen droht, bleibt vielmehr neben jener ein ganz besonderer Spielraum für diese übrig, worin sie sich als persönlich distinkte Aktion, als objektive Causalität darstellt, welche die faktische Heilerlangung des Einzelnen bedingt und vermittelt. Es hängt dies, wenn wir noch von dem tiefern Grund absehen, zunächst formell zusammen mit der vorherrschend anderen Beziehung des königlichen Amts, so wie mit der etwas andern Modalität, in welcher der heil. Geist sein Amt ausübt.

Im lutherischen System ist zwar die Intercession Christi im Allgemeinen auch die perennirende Geltendmachung seiner hohepriesterlichen Satisfaktion. Aber schon dies hat nach dem Obigen einen etwas verschiedenen Sinn, so fern jene durch die menschliche Natur als solche ist gültig mitgeleistet worden. So ist es auch jetzt nicht blos die Darstellung des λόγος im Gottmenschen, der menschlichen Natur und der durch den heil. Geist mitverbundenen andern Menschen im λόγος, sondern es ist der perennirende gottmenschliche Wille des auch nach seiner Menschheit mit göttlichen Idiomen ausgerüsteten Mittlers, was seine Leistungen und seine Leiden für die Menschen *in concreto* schuldentilgend, versöhnend, rechtfertigend haben will. Es ist jene, über der ganzen adamitischen Gattung stehende und doch zu ihr wesenhaft gehörige, der Trinität gleichsam incorporirte Menschen-Natur, welche beständig die Sache der sündigen Menschheit mit ihrem vergossenen Blute vertritt.¹ Dieses Intercediren bleibt nun nicht bloß die Form,

¹ In diesem Sinn geschieht die *intercessio in genere pro omnibus illis, qui adhuc mundo invivunt*, Quenst. Damit haben wir, wie beim Er-

in welcher wir das göttliche Anschauen der Sünder in Christo glaubig anschauen, nicht bloß eine ideale Vorstellung für die ewige Geltung seines Verdienstes wegen der ewigen Realdarstellung seiner, des gottmenschlich verdienenden im Angesichte Gottes, sondern sie wird vielmehr eine lebendige Reihe von wirklichen distinkten Akten des zur Rechten Gottes sitzenden Gottmenschen bezüglich auf die Einzelnen. Es ist der lutherische Begriff der Rechtfertigung in seiner Differenz vom reformirten, der auch hier durchschlägt. Die Rechtfertigung ist nicht bloß ein ideeller innerer Selbstakt, nur resultirend aus dem göttlich transitiven Akt der wirksamen Berufung und Wiedergeburt, sondern ist zunächst ein objektiv-innergöttlicher, der aber transitiv wird durch die wirkliche göttliche Applikation des Verdienstes Christi an ein Subjekt, welches vom heil. Geist zum Glauben erweckt Erlösung in Christo sucht. Die Intercession des Gottmenschen bildet nun einen integrierenden Theil des Rechtfertigungs-Akts, denjenigen Theil desselben, welcher das Gnadenurtheil Gottes je über den einzelnen Sünder motivirt, und so fort zur Consequenz hat die wirkliche, auch ins Bewußtsein des Sünders tretende Zutheilung der Gerech-

löserwerk überhaupt ein partiell effektloses göttliches (Gnaden-) Wollen, so ein fruchtloses Bitten in Beziehung auf die, welche nicht glaubig werden. Dieser dem Reformirten unerträgliche Gedanke (der aber dem Lutheraner gar nicht so zum Bewußtsein kommt, daß er einer Theodicee bedurfte) verdient noch etwas weiter verfolgt zu werden. Nach göttlicher Präscienz oder Prädestination muß der λόγος und somit der Gottmensch die niemals glaubig Werdenden, die Abfälligen und überhaupt die definitiv der Verdammniß Angehörigen kennen, mithin auch die Fruchtlosigkeit der auf sie gerichteten Gnaden-Absichten. Wenn nichts destoweniger die gottmenschliche Intercession auch auf sie geht: so stellt sie nur den reellen oder ernstesten göttlichen Willen der Beseligung aller dar, und verhält sich nicht anders, als wie Gott im Allgemeinen bei der Vergeblichkeit seiner Gnaden-Anerbietungen, welche trotz des vorausgesehenen Resultates doch reell angeboten, ja bei den Zeitgläubigen vermittelt der Gnadenmittel auch reell auf eine Zeit angeeignet werden, so daß wenigstens der temporäre Gnadenstand des schließlichen Abfallenden auf jene hohenpriesterliche Intercession zurückzuführen ist, gleichwie auch die zeitlichen Güter und Wohlthaten, die ein solcher genießt.

tigkeit Christi an denselben. Was also der Gottmensch satisfactorisch geleistet hat für die Menschheit überhaupt, das wird auf seine Intercession dem Einzelnen von Gott zugerechnet, der keinen Anspruch darauf hätte, auch nicht als Glaubiger. Die Intercession Christi bildet so die wirkliche Causalität für den Zustand der Gotteskindschaft des Einzelnen.¹ Einer solchen Motivirung des Gnaden-Urtheils Gottes über den Einzelnen, dem es sofort durch die zur realen *unio mystica* werdende Imputation Christi insinuirt wird, bedarf es nach reformirter Anschauung in objektiver Weise nicht mehr, sondern jenes Gnadenurtheil liegt schon implicite in der durch göttlichen Ruf, durch den wiedergebärenden Geist geweckten Entstehung des Glaubens, welcher die wahre und reale *unio et communio* mit Christus selbst ist, und sich bloß dessen bewußt zu werden nöthig hat, was in dieser *communio* ihm gehört. Das rechtfertigende *judicium Dei* ist *secundum veritatem*, und spricht nur aus, daß wir in Christo sind, deshalb gerecht. Es ist hier also nicht der Gottmensch als der intercedirende, welcher den Einzelnen die Erlösung applicirt, sondern der Gottmensch nach

¹ Burn die Rechtfertigung etc. 1763 S. 5. „Es hat es also in der Rechtfertigung selbst nicht allein der Mensch mit Gott, oder Gott mit dem Menschen, sondern vielmehr Gott, des armen Sünders halben, mit Christo Jesu, und Jesus Christus des armen Sünders wegen mit Gott dem himmlischen Vater zu thun. Das geht in dem Himmel vor, durch das hohenpriesterliche Amt Jesu Christi.“ Ebd. S. 118. „Indem ich die Zeugnisse zusammenlese, kommt es mir nicht anders vor, als wie wenn die älteren *theologi* sowohl als die neueren durch die Streitigkeiten mit den römisch-katholischen in der Lehre von der Rechtfertigung wären gehindert worden, die Sache selbst, insofern sie vor Gott ausgerichtet wird, noch tiefer zu betrachten. — Sie haben die tiefere Betrachtung nicht geläugnet, ja nicht einmal übergangen, sondern nur als etwas Ausgemachtes zum Voraus für richtig gehalten. Daher kommt es, daß sie manchmal in der Lehre vom Priesterstande deutlicher davon reden als in der Lehre von der Rechtfertigung selbst. Woraus man mit Grund der Wahrheit schließen mag, daß es doch in ihrem Gemüthe vorhanden gewesen, insofern sie vor Gottes Angesicht durch Christum als Mittler theils schon zuwege gebracht ist, theils noch immer bewirkt, und durch ihn, unsern Agenten, getrieben wird.“

seiner königlichen Thätigkeit welcher den Geist gibt, durch den Geist die Glieder seines Leibes sammelt, die als ihm einverleibt gerechtfertigt sind, weil er gerecht ist. Da nach lutherischer Vorstellung die wirkliche Zutheilung der Gerechtigkeit Christi, die Herstellung der *unio mystica* zwischen den Glaubigen und Christus geschieht durch die Sakramente, so ist es nicht unerhört, diese auf Christi hohepriesterliches Amt als dessen direkte Bethätigung zu beziehen und mit der Intercession als faktische Benediktion zu combiniren.¹ Durch die Sakramente wird die Rechtfertigung an dem Menschen wirklich als Sündenvergebung, geschieht die Mittheilung des heil. Geistes zur Gotteskindschaft, wird also die Zurechnung Christi zur wirklichen Lebensgemeinschaft mit ihm, der sein eigen Fleisch und Blut in uns gibt. In ihnen realisirt sich die hohepriesterliche Benediktion.²

So sind beide Seiten des hohepriesterlichen Amts, wie es im Stande der Erhöhung ausgeübt werden kann, mit einander dadurch verbunden, daß die Benediktion das durch die Intercession Erreichte³ den einzelnen Glaubigen mittheilt. Von beiden Funktionen

¹ Vgl. z. B. unter den Aeltern Hafenreffer S. 569, unter den Neuern Martensen, die christliche Taufe S. 16, der jedoch in der Terminologie etwas abweicht.

² Hier möchte die Wurzel zu suchen sein der eigentlichen und wirklich ins Tiefe gehenden Differenz des lutherischen und reformirten Kirchenbegriffs. Ist diese Differenz auch nicht dogmatisch herausgearbeitet, so liegt der Grund an dem Mangel der Entwicklung des Dogmas von der Kirche überhaupt im lutherischen System, das die hier erfahrene Hemmung zu ersetzen sucht in seiner Sakramentelehre. Wer die gnesiolutherischen Bewegungen beobachtet, erkennt leicht, daß ein sehr bestimmtes Gefühl jener Differenz vorhanden ist und zwar ein in der Hauptsache durchaus richtiges, eben so auch, daß die kirchenpolitische Behandlung jener Bewegungen diese in der lutherischen Frömmigkeit selbst wurzelnde Differenz als nicht vorhanden betrachtet, weil sie im theologischen Bewußtsein der Zeit nicht ausgesprochen und anerkannt ist.

³ Dieß ist zunächst das Rechtfertigungs-Urtheil, sodann aber auch, weil die rechtfertigende Gnade nie ohne die heiligende und verherrlichende ist, alles was sich aus der Rechtfertigung noch weiter ergibt, die *bona peculiaris* der Glaubigen und Wiedergeborenen, daher auch sie

bildet die Satisfaktion des Erniedrigungsstandes die Basis und Voraussetzung. Mit ihr hat die Intercession das gemein, eine Handlung nach innen, auf Gott hin, zu sein, während die Benediktion, diesfalls mit dem prophetischen Amte des Erniedrigungsstandes verwandt, eine Handlung auf die Menschen hin ist. Wenn in der Satisfaktion die mit göttlichen Idiomen ausgerüstete Menschennatur als solche vornehmlich in Betracht kommt, nicht bloß als Organ, sondern als handelndes Subjekt, als wesentlicher menschlicher Mitfaktor, so ist im Geschäft der Benediktion, wie im königlichen Amte, zwar nicht die göttliche Natur als solche die den wahren Ausschlag gebende, aber doch die göttliche Begabung und Fülle des Gottmenschen dasjenige, worauf es bei dem mittheilenden Subjekte vornehmlich ankommt, das eben nur als Gottmensch das geeignete Organ solcher Gnadenmittheilungen ist, in denen es sich selbst mittheilt.¹ Steht die Intercession mit dem Rechtfertigungs-Akte in unmittelbarer Beziehung, so die Benediktion mit der Insinuation der Rechtfertigung, mit der *datio spiritus s.*, dessen Zeugniß die Gotteskindschaft verbürgt, dessen Kraft zur *veritas vitae* hilft. Wenn man oft die Bemerkung hört, welche auch Theol. Jahrb. 1843. H. 3. S. 602 zu lesen ist: „die protestantische Dogmatik hat lange am Geschäft Christi vorzugsweise die

die Gegenstände der Intercession heißen, und in Betreff ihrer heißt es: *Non terminabitur illa intercessio consummatione seculi sed in omnem aeternitatem durabit.*

¹ Hierin wird, wer von der Oberfläche und dem auf ihr sich herumtummelnden Gezänk der Polemik absehen kann auf den inneren Blutlauf der religiös-dogmatischen Bewegung des Reformationszeitalters, den eigentlichen Schwerpunkt des dogmatisirenden Interesses der Lutheraner in der Christologie erkennen. Es liegt ihrer Idiomencommunication, welche später ausdrücklich auch als Urtypus der *unio mystica* aufgestellt wird, vornehmlich daran, das Leben des Gottmenschen in der Herrlichkeit als ein solches zu begreifen, vermöge dessen eine wahre mystische Einheit der Glaubigen mit Gott durch seine Selbstmittheilung möglich sei, wie sie der Glaube verlangt nicht schon hat. Das Instrumentale des Sacraments für diese Selbstmittheilung hat gleich von vorn herein den Blick und die Energie der Discussion auf Nebengebiete gelenkt.

negative Seite, die Aufhebung der Sünde und ihrer Folgen ausgebildet, während die positive Seite, der Begriff der Lebensmittheilung durch den Erlöser zurücktrat“: so ist daraus nur ein völliges Verkennen der orthodoxen Anschauung zu ersehen, zu welchem auch nicht die äußerlichste Imputationstheorie berechtigen kann. Denn die imputative Rechtfertigung kommt nicht zu Stande, ohne die Ertheilung des heil. Geistes (wohl zu unterscheiden von der den Glauben schenkenden Wirksamkeit des heil. Geistes auf den Menschen) mit sich zu führen; das göttliche Urtheil über den Sünder tritt nicht in dessen Bewußtsein, ohne daß die *causa instrumentalis* hievon, das Sakrament, mit Christo realiter unirt, ja, wie das Abendmahl, sogar an seiner gottmenschlichen Substanz Antheil gewährt. Dies ist constante lutherische Theorie, von der reformirten nicht zu reden, welche jene positive Seite oder Lebensmittheilung sogar der negativen präordinirt.¹ Der Mißverstand rührt vornehmlich daher, daß man in moderner Anschauung die Erlöserfunktion Christi nur auf sein irdisches Leben einschränkt,

¹ Vergl. das oben über die Justifikation Nachgewiesene. Die seit dem Zeitalter des Pietismus vorkommende Hervorhebung des Begriffs der Wiedergeburt gegen den der Rechtfertigung ist das Symptom eines Strebens, die positive Seite des Geschäfts Christi, die Lebensmittheilung, gegen die negative geltend zu machen — in reformirter Weise, nach welcher z. B. Schweizer (Katechismus S. 96) die Rechtfertigung oder Verzeihung der vom natürlichen Menschen begangenen Sünden bewirkt werden läßt von der Wiedergeburt. Es wird sich in der gesamten theologischen Literatur der Gegenwart, wenn man sie auf diesen Punkt durchgehen wollte, kaum noch die eine oder andre vereinzelte Stimme für die ächt lutherische Fassung und Stellung der Justification nachweisen lassen gegen die allgemeine, selbst von sonst strengen Lutheranern adoptirte, wesentlich reformirte Betrachtungsweise derselben. Ich könnte selbst Guericke's Symbolik hier nicht ausnehmen. Ist dies der Sieg der Wahrheit? Und wie reimt sich das ziemlich allgemeine Rühmen dieses Kleinods und sogenannten Principes der evangelischen Lehre mit dem Umstande, daß es in einer Weise gefaßt zu werden pflegt, in welcher es, wie Schweizer nachweist, für die reformirte Lehre selbst nur untergeordnete Bedeutung hat?

seine perennirende Thätigkeit im Stand der Erhöhung vergisst und den Artikel von der *unio mystica*, wie Thomasius richtig bemerkt, ganz übersieht.

§. 16.

Hier ist nun der Ort zu einer umfassenden, auf Früheres zurückgreifenden Bemerkung. Wie wir bereits den Begriff der Rechtfertigung in beiden Systemen wesentlich verschieden fanden, so stellt sich auch der der gottmenschlichen Intercession in gleicher Weise verschieden dar, und es wiederholt sich auch hier die bereits bemerkte Differenz über das hohepriesterliche Wirken im Erniedrigungsstande. Jene einzelnen, zeitlich auf concrete Individuen gehenden, deren persönliche Heilsgewinnung einleitenden, sogar wiederholbaren Akte des in den Lebenskreis der Trinität eingetretenen ¹ Gottmenschen nach lutherischer Vorstellung verflüchtigen sich in der reformirten Anschauung gegen den Einen, vorzeitlichen, den ganzen zeitlichen Entwicklungsproceß der Menschheit und der einzelnen Menschen absolut bestimmenden Akt der Prädestination, unter welchen der Gottmensch selbst als Organ der Ausführung des Heilsrathschlusses fällt. Anstatt jener perennirenden Beweglichkeit der Personen der durch die Menschheit Christi gemäß dem Heilsrathschluß für unsere Anschauung bereicherten Trinität in ihren auf und gegen einander gerichteten Aktionen, wovon das wirkliche Heil der einzelnen Individuen, die zeitliche Heilserlangung abhängt, haben wir in der reformirten Vorstellung

¹ Die Unterscheidung zwischen dem habitualen und persönlichen Wissen, oder zwischen dem wirklichen zeitlich-persönlichen Bewußtsein des Gottmenschen und dem ewigen trinitarischen des *lóyos* ist lutherisch im Stand der Erhöhung ausgeglichen, und in das letztere der Gottmensch eingegangen. Reformirt dagegen bleibt jene Unterscheidung auch jetzt, sofern der *lóyos* sich doch anders bewußt ist als der trinitarischen Person, welche auch ganz aufser dem Gottmenschen ist, anders als des persönlichen Principis im Gottmenschen, dessen menschliche Natur als Geschöpf niemals demselben absolut adäquat werden kann.

die über der Brandung der Menschengeschichte in majestätischer Ruhe verharrende Trinität, deren auf die Menschenwelt sich beziehende aktive Relationen unter einander ewig vollzogen und in dem mit dem Prädestinationsdekret verbundenen *consilium pacis* und *pactum salutis* an sich abgeschlossen sind, so daß bloß noch die transeunte Thätigkeit *ad extra* übrig bleibt, welche sowohl durch den λόγος als durch den heil. Geist exequirt wird. Es ist namentlich das Geschäft des letzteren, sowohl die persönliche *unio* des λόγος mit der menschlichen Natur Jesu zu knüpfen, diese dadurch zu heiligen und zu salben, als auch alle Erwählten mittelst des Glaubens ihm, dem Gottmenschen, einzuverleiben, und mittelst dieser Einverleibung aller durch ihn vermittelten Gnadengüter nach der Ordnung theilhaftig zu machen. Statt jenes vom Gottmenschen angeregten innertrinitarischen Wechsel-Akts, auf dessen Vollziehung erst der Einzelne mit der Entschuldung auch positiv göttliches Leben mitgetheilt erhält (luther.), haben wir (ref.) vielmehr den ein für allemale fertigen *delectus* der Einzelnen, an welche die von der Trinität im Gnadenrathschluß bestimmten Güter kommen durch die gemäß jenem *delectus* in fester Ordnung auf sie gehende Thätigkeit des Geistes, als des Glauben weckenden, Christo im Glauben einverleibenden. Wie der Glaube selbst schon die *unio* mit Christus und das subjektive Princip aller weiteren von Christo zu erlangenden Gnadengüter ist, nicht aber diese als etwas Neues erst objektiv zum Glauben als einer bloß subjektiven, wenn auch auf göttlicher Anregung beruhenden Bestimmtheit hinzukommen: so finden im Leben des Einzelnen überhaupt keine von Grund aus neuen objektiven Veränderungen Statt, selbst nicht in dem Moment der Wiedergeburt und Bekehrung, sondern nur Evolutionen der vorher latenten aber durch die Prädestination schon in das Wesen des Individuums eingesenkten Qualitäten.¹ Die Veränderung ist nur die des phänomenologischen

¹ Hieher gehört die Controverse, welche die orthodoxen Reformirten gegen die sog. Anomisten führen über die Folgerung der letzteren, daß die *Electi nunquam non sint justificati, adoptati, nunquam filii irae et rei condemnationis, tum etiam, quando adhucdum sunt sub dominio peccati* etc. Mastr. p. 623. So ausdrücklich nun diese

Bewußtseins, das sich jetzt ein Kind Gottes weiß, nachdem seine ewig wesentliche Zugehörigkeit zum Gottmenschen ihm aufgegangen ist. Diese sieht aber Gott von Ewigkeit, weil er sie von Ewigkeit ursächlich gesetzt hat. Die dem natürlichen Subjekt nöthige Veränderung ist nur die, daß es sich glaubend zu dem Bewußtsein erhebe, von Gott in Christo angeschaut zu sein. Diesen Proceß einzuleiten und durchzuführen ist gleichfalls von Ewigkeit das Geschäft des heil. Geistes, der Christus im Herzen verklärt, ein Geschäft, welches ohne jene jedesmalige Wechselhandlung zwischen Vater und Sohn vor sich geht.

Was anders drückt sich in diesen differenten Anschauungen wieder aus, als daß das lutherische System der einzelnen Sub-

Folgerung bekämpft und dagegen behauptet wird, *etiam electos, antequam vocati fuerint efficaciter, seu antequam regeniti conversi et ad fidem ac resipiscentiam pervenerint, quamdiu in peccatis vivunt, esse sub ira Dei, sub condemnatione*, so kommt doch Alles zuletzt nur auf den Unterschied von *actu* und *potentiâ* zurück. *Actu* sind auch die Erwählten noch Sünder und unter dem Zorn, *potentiâ* aber gehört ihnen Alles jenes schon zu. Zwar heißt das *decretum* eine *actio interna ac immanens, quae nihil producit extra Deum*, aber auch *praedeterminat certam et infallibilem rei decretae futuritionem seu eventum*. Es ist also eine *potentia*, welche *actus* werden muß. Sie heißen bereits noch als *peccatores in statu peccati*, oder als *filiî irae* dennoch *objectum amoris et benevolentiae Dei*, wenn auch noch nicht *complacentiae*, aber das letztere werden sie unfehlbar, da *Deus continuat gratiosum suum propositum non obstantibus eorum peccatis*, so daß allerdings stattfindet *maxima differentia inter peccatores electos et alios*. Wenn nun gleich gesagt wird, diese Differenz finde nur statt *ratione ejus, quod aliquando futuri sint in tempore*, so ist dies doch immer begründet in einer nothwendig zum *actus* werdenden *potentiâ*, und Lange hat gewiß, ob auch das Wort der alten Theorie gegen sich, doch den Geist derselben für sich, wenn er die Erwählung eine in das tiefste Wesen ursprünglich gesenkte Qualität nennt. Vgl. übrigens Danaeus Isag. T. IV. p. 180. *Eos omnes (electionis et praedestinationis gradus d. h. ihrer Ausführung ut crederemus etc.) singulis electis applicat deus, ubi eos creavit iisque dedit esse*. Calv. III, 11, 2. *Deus iniquitatem nostram amare non potest, sed aliquid in nobis inest, quod perdere deus non vult et amat; considerat nos ad vitam, sed suscipere nos non totos potest*.

jeaktivität einen unendlichen Werth, den Werth der Totalität selbst zuerkennt, indem speciell dem Individuum zulieb die volle Trinität in innerlicher Bewegung ist — in derselben Bewegung, welche das reformirte System nur für die Gesammtheit im ewigen Gnadenrathschluß statuirt, gegen welche Gesammtheit der Einzelne als solcher das Nichtige, nur als in ihr befaßtes Moment das Mitgenommene ist? Was anders ferner drückt sich hierin aus, als der absolute Werth des zeitlichen Augenblicks, seine ewige Bedeutung als correspondirend jenen ewiges Heil setzenden Trinitäts-Akten im lutherischen System, während das reformirte allen zeitlichen Werth und Gehalt in dem der vorzeitlichen und nachzeitlichen Ewigkeit verschwinden läßt? Was anders endlich drückt sich hierin aus, als der völlige Ernst mit dem *propter Christum* im Gegensatz des bloßen *per Christum*, als die unendliche Realität des sittlichen Bewußtseins und der sittlichen Selbstthat, wornach der Hauptproceß innerhalb der menschlichen Subjektivität mit entsprechenden innergöttlichen Akten in lebendigem Rapport steht, ja wornach selbst die durch solche Bewegung der innergöttlichen Potenzen, durch die Intercession des genugthuenden Mittlers und die Rechtfertigung des Vaters im heil. Geist restaurirte menschliche Persönlichkeit noch die grelle Vindication ihrer Freiheit übrig behält, sich dieses neuen Lebens wieder berauben zu können? Wie glatt und eben dagegen Alles in der reformirten Betrachtungsweise, welche das Göttliche in dieser Weise mit dem Menschlichen sich mischen zu lassen für eine Entweihung desselben halten müßte, alle menschliche Evolution nur für Resultat einer ewigen Bestimmtheit und Determination, mithin auch den sittlich-religiösen Hauptproceß nur für ein Phänomenon des Selbstbewußtseins halten kann! — Mag auch, wie wir gesehen haben, die Vorstellung der Intercession Christi hauptsächlich bezogen werden auf das fortgehende Sündenbewußtsein des Gläubigen, das sich dadurch immer wieder ins Heilsbewußtsein herstellt, so ist doch die Ausnahme der *vocatio efficax* und somit auch der von jener eingeleiteten *justificatio prima* von derselben, oder genauer ausgedrückt jene Unbetheiligung des intercedirenden Gottmenschen, der die Satisfaktion geleistet hat, an dem speciellen

Justificationsproceß selbst als der göttlichen Grundlage des individuellen Heilslebens, es ist die Vorausstellung dieses wirklichen innertrinitarischen Processes in der Gestalt als *pactum salutis* in die vorzeitliche Ewigkeit das Merkmal eines verschieden ausgeprägten und in gewissem Sinn minder energischen Sündenbewußtseins wenigstens als Schuldbewußtsein. Jenes die ganze Oekonomie von Ewigkeit begründende *pactum*, in welchem sich die trinitarischen Personen aktiv gegen einander verhalten, und wo der Sohn ideell an die Stelle der Menschheit tritt, geht völlig *ex foedere operum*, indem zu dem vom Sohn übernommenen Werk gehört, das Gesetz zu erfüllen und ihm satisfactorisch zu genügen, wofür ihm mit Einschluss der Seinigen Leben verheissen wird, eigentlich ihm ein Leben der Verherrlichung, das in der *salus* der Seinigen besteht. Wie dabei die Nichterfüllung des Gesetzes durch die Menschen, an deren Stelle er tritt, nur das vorausgesetzte ist, so gilt es für die Menschen, welche in ihm befaßt sind, nur dieser ihrer Zugehörigkeit zu ihm bewußt zu werden, um sich die Güter jenes *pactum* zu vindiciren. Allerdings gehört zu dem *modus* dieser *unio* bewußt zu werden, nun auch das Sündenbewußtsein und der Glaube an Christi Versöhnung. Um wie tiefer tritt aber dies Sündenbewußtsein im lutherischen System auf! Einen solchen Abgrund, eine solche Unendlichkeit der Verdammniß sieht der Geist in seiner Natur, daß selbst noch zu der objektiv geleisteten Satisfaktion des Gottmenschen hin eine solche innertrinitarische Aktion nöthig ist, um jenen Abgrund zu füllen, jene Verdammniß zu tilgen. Der ganze Ernst des richtenden Vaters und das ganze Erbarmen des genugthuenden Sohns, der sich substituirt mit seinem Verdienste, bewegt sich auf das Individuum hin, um es der Sündenschuld und Sündenverdammniß zu entreißen. Da handelt sichs also nicht bloß um eine wirksame göttliche Operation nach Aussen hin, um den Sünder durch die entsprechenden psychologischen Momente zum Bewußtsein seiner Einheit mit Christo und also dahin zu bringen, daß er in Kraft dieser Einheit sich das Verdienst Christi selbst applicire und in jenem ewigen *pactum* zwischen Vater und Sohn sein Heil und seine Entsündigung sehe.

Noch eine andere Bemerkung gehört hieher, und läßt den oben ausgesprochenen Gedanken in seine naheliegenden Consequenzen verfolgen. Was der Katholicismus dem gesammten Protestantismus in Beziehung auf das Verhältniß der Subjektivität zur Gesammtheit vorwirft, das hat in unserm Gebiet seine tiefere Wahrheit für das Lutherthum. Wenn Hilgers in seiner symbolischen Theologie S. 57 sich so vernehmen läßt: „Während das protestantische Princip Subjektivirung und Isolirung fordert, und zwar bis dahin, daß sich im einzelnen Individuum möglicher Weise die ganze Idee der Kirche verwirklicht, fordert das katholische Princip Gemeinschaft und Hingebung der Subjektivität an die Anstalt bis dahin, daß sich in einem sichtbaren Oberhaupte die Kirche zu Einer großen, vollendeten Einheit abschließt“; so entspricht dieser Entgegensetzung gewissermaßen der Gegensatz der lutherischen und reformirten Anschauung von dem Verkehr des Individuums mit dem objektiv göttlichen Leben im Proceß der Rechtfertigung. Da hat lutherisch das Individuum als solches derselben vollen innertrinitarischen Aktion sich zu erfreuen, welche reformirt nur auf die Gesammtheit der in und unter ihrem Haupte Erwählten geht, und den Einzelnen nur angeht, sofern er jener unsichtbaren Kirche zugetheilt ist, und so an ihren *bona communia* participirt. Das reformirte System ist auf diese Weise Katholicismus in einer höhern, vergeistigten Sphäre, und das Lutherthum vertritt dagegen das Princip des Individualismus, wobei das Individuum als solches die Totalität in sich hat. Umgekehrt aber, wie wir oben — gesehen, wo es sich darum handelt, dieses Ideal des individuellen Verhältnisses empirisch zu verwirklichen, die wirkliche Realisirung jenes Verkehrs zwischen dem sündhaften Subjekt und dem objektiv göttlichen Leben herzustellen, da nähert sich der Lutheraner dem Katholicismus in der Werthschätzung der äußeren kirchlichen Objektivität, als wodurch und in welcher sich jene trinitarischen Operationen ihm vermitteln, während dieselben dem Reformirten *a priori* vollzogen sind, und es sich ihm bloß darum handeln kann, daß das Bewußtsein des für ihn Vollzogeneins in ihm aufgehe, was nun dem allein dem Wort und heil. Geist hingegebenen Subjekt eine

größere und sprödere Selbstständigkeit gegenüber der objektiv äußerlichen Kirche, sofern sie das vermittelnde sein soll, gewährt. Sofort aber ergiebt sich weiter folgende Verschiedenheit und Analogie. Was dem Lutheraner die objektiv innergöttliche, in ihrem Effekt auf das Subjekt vermöge des Sakraments übergehende Aktion ist, das ist dem Katholiken und Reformirten eine bloß mittelbar von Gott ausgehende, auf die ein für allemal göttlich gegebene Befähigung und Berechtigung in der That von Menschen operirte Aktion. Wie katholisch das zum *minister* des *ex opere operato* wirkenden Sakraments bestellte, *vice dei* absolvirende priesterliche Subjekt, so hat reformirt das sich selbst *vice dei* absolvirende Subjekt ein für allemal das Commissorium, diese Handlung vorzunehmen, und Gott hat theils seine Zustimmung dazu nebst der begleitenden Kraft zum Voraus kund- und mitgegeben, theils wird er sie nachträglich am Endgerichte real bethätigen. Dort ist es die von Christus dem *ordo* ertheilte Vollmacht, hier die dem Glaubigen als solchem ertheilte Berechtigung, was ein jedesmal direkte in der Region des trinitarischen Lebens vorgehendes göttliches Handeln bezüglich auf das Subjekt ersetzt, vertritt. Umgekehrt ist beiderseits die gottmenschliche Intercession für das Subjekt, das perennirende Geltendmachen der Satisfaktion für dasselbe gleichfalls nicht eine rein in der Region des göttlichen Lebens vor sich gehende, sondern eine von dem menschlichen Unten, dem sich der Gottmensch einverleibt hat durch die Incarnation, nach dem göttlichen Oben sich richtende Handlung, in dem katholisch der intercedirende durch den opfernden Priester Gott präsentirt wird, reformirt der in uns intercedirende heil. Geist mit dem außer uns intercedirenden Gottmenschen so zusammenfällt, daß des letzteren Intercession in keiner Weise stattfindet, wo nicht auch die erstere, wo nicht irgend ein *minimum* von wirklichem Glaubensleben und somit faktische Zugehörigkeit zu Christo schon da ist.

§. 17.

Wenn wir in dem hohepriesterlichen Geschäft den Gottmenschen im Stand der Erhöhung lutherisch beständig individuell aktiv sahen am Werke der Rechtfertigung des Einzelnen, und zwar nach Innen sowohl als nach Aussen, reformirt dagegen alles einen unmittelbaren Effekt setzende Aktive daran nur einerseits dem heiligen Geist, der die Wiedergeburt schafft, andererseits dem Subjekt selbst zugewiesen fanden, das sich in Christo von Gott angeschaut weifs, und sich daraus die tröstlichen Consequenzen zieht: so könnte dies durch seinen Contrast mit dem oben gefundenen Resultat auffallen, dafs der Gottmensch selbst im Stand der Erhöhung lutherisch der absolut fertige und vollendete auch nach seiner menschlichen Natur, reformirt dagegen der fortwährend wachsende und zwar durch aktive Bethätigung wachsende ist. Allein der Scheinwiderspruch hebt sich von selbst durch die einfache Erwägung, einmal, dafs gerade zu der lutherischen innertrinitarischen Thätigkeit der Gottmensch nur durch seine absolute menschliche Vollendung befähigt und befugt sein kann, wie denn auch seine intercedirende Thätigkeit die Rechtfertigung als absolute Vollendung zur Folge hat, sodann aber, dafs eine grofse Thätigkeit des Gottmenschen nach Unten oder gegen die Menschen hin, also in anderer, als priesterlich intercedirender Richtung, gerade durch das reformirte Dogma gesetzt ist. Wenn schon für die priesterliche Funktion des Erniedrigungsstandes die intercedirende Thätigkeit der benedicirenden, die satisfactorische der mittheilenden weit untergeordnet ist, und mehr nur als Modus in Betracht kommt, die letztere auszuüben, als Moment für das Bewußtsein, die letztere auf sich zu beziehen, und an sich wirksam werden zu lassen, so ist für den Erhöhungsstand dies noch in höherem Maafse der Fall, dafs vor der intercedirenden Thätigkeit, welche schon durch das gottmenschliche Sein des Hohenpriesters gebildet wird, das dem ewigen Anschauen Gottes von der Menschheit correspondirt, die andere positiv nach unten wirksame prävalirt. Es ist dies die benedi-

cirende oder geradehin die königliche. Machen wir auch hier zuvörderst auf die Differenzen aufmerksam, durch welche sich die beiderseits gemeinsame allgemeine religiöse Vorstellung modificirt. Da die Eigenschaften und Gaben der menschlichen Natur Christi stets nur endliche sind, und zwar ihr höchstes Maafs erst am Schluß des gesammten Mittlerwerks derselben zu Theil wird: so kann von einer absoluten Congruenz der göttlichen Weltregierung überhaupt, und der Herrschaft Christi, wie sie das lutherische System als *regnum potentiae* statuirt, im reformirten nicht die Rede sein. Er herrscht zwar auch über die Welt, so fern die Herrschaft über die Kirche jenes in sich schließt, aber die vollkommen aktive Herrschaft der Kirche und Christi über die Welt stellt erst das Endgericht dar. Oft wird das Herrschen identisch genommen mit dem Sitzen zur Rechten Gottes, oft aber genauer unterschieden, und jenes als Folge von diesem persönlichen Zustand der Würde etc. als Thätigkeit gefaßt. Da fehlt es nun freilich nicht an reformirten Nachweisungen, daß sich das *dominium* des Gottmenschen über die ganze Welt erstrecke, Lebendiges und Lebloses, Sichtbares und Unsichtbares, wie denn alles in einer gewissen Zweckverbindung miteinander stehe, und derselbe eben so gut Herr und Regent aller Dinge sei, wie als *λόγος* Schöpfer derselben. Aber schon der letztere Gedanke weist auf eine durch die Personlehre nothwendig werdende Beschränkung; eben so die Demonstration, daß dieses *dominium θεανθρώπου* sein Fundament habe im Testament des Vaters, in dem geleisteten Erlösungswerk, dem gewonnenen Sieg etc., lauter Bestimmungen, welche dasselbe für den Gottmenschen als einen erst zu gewinnenden Erwerb darstellen. Das Wichtigste aber ist, daß das *jus in dominium* und die *occupatio* unterschieden und die letztere von dem *homagium* der *subjecti* (sei es der *fides* und *obedientia*, sei es der bloßen erzwungenen *reverentia*) abhängig gemacht wird. So steht denn fest: *dominium istud, non unâ nec eodem momento, sed gradatim occupat servator; oriuntur inde vicissitudines, quarum postrema erit traditio regni patri facienda.* Denn *ubi gradus in dominii sunt incrementis, ibi vicissitudines obtinere in imperio, antea coarctato magis, necesse est.* (Nic.

Nonnen, *meditationes de summo dominio Θεανθρώπου*.) Offenbar kann die volle *occupatio* des *dominium in universum*, welche das lutherische *dogma* mit der *sessio* geschehen sein läßt, nur im letzten Akte der Oekonomie gedacht werden, womit dasselbe wiederum aufhört.

Aber wenn das, was der λόγος als ἑνσαρκος vermöge des Testaments der Oekonomie in allmählicher Bewältigung der Welt ausführt, zwar auch von dem λόγος geschieht, welcher als zweite Person der Trinität durch die *opera communia* von Ewigkeit thätig ist, so ist selbst das, was derselbe in mittlerischer Weise vor der Ensarkose thut, geschweige denn, was er erst von dem Moment der Glorification thut, entschieden zu unterscheiden von jenem allgemeinen und gemeinsamen göttlichen Walten, und wie man ihn als λόγος ewig zur Rechten des Vaters sitzen als ἑνσαρκος dagegen dieses Sitzen für ihn bei der *glorificatio* beginnen läßt, so ist seine aktuelle Herrschaft als des ἐν σαρκὶ glorificirten, also die aktuelle Herrschaft des wirklichen Gottmenschen gemäß den Entwicklungsgesetzen der Oekonomie selbst nur eine *per gradus* fortschreitende, und die gar häufig vorkommenden absoluten Prädikate dafür sind in ihrer Vermischung des *jus* und der *occupatio* nicht anders zu verstehen, als nach einer ähnlichen *communicatio idiomatum verbalis*, wie sie bei der Beschreibung der Person Christi überhaupt gilt. Weil es derselbe λόγος ist, welcher *totus extra Christum* die Welt beherrscht, und welcher *totus in Christo* glorificirt zur Rechten Gottes sitzt, so kann von der wirklichen *gubernatio* des letzteren, da sie potentiell die ganze Welt umfaßt, dasselbe prädicirt werden, was *actu* von der *gubernatio* des λόγος in ersterer Beziehung gilt. Vorher ist die Menschheit Christi nicht das Organ für seine allmächtigen Wirkungen auf die Welt, mithin der λόγος, so fern er als Person der Trinität die Welt regiert, zu unterscheiden von dem durch das Organ der erhöhten Menschheit Jesu wirkenden, oder von dem Gottmenschen. Als der Gottmensch übt er kosmisch nur eine endliche Gewalt aus.¹ Nicht das Natürliche überhaupt, sondern nur das

¹ Heidegger C. 19, §. 66. *Regio hoc officio Christus Θεάνθρωπος fungitur deus et homo, deus αὐτοκρατορικῶς, homo non ut universi*

Natürliche, so weit es schon irgendwie Kirche geworden ist, die Naturbasis der Kirche schon wirklich bildet, ist seiner Mittlerherrschaft untergeben. Wie sollte der, der an einem Orte im Raume ist, selbst den Raum, und was ihn füllt, beherrschen? Lutherisch dagegen hat der Gottmensch vermöge der *communicatio idiomatum* auch nach seiner menschlichen Natur alle die göttlichen Eigenschaften, welche zur Weltregierung gehören, und mit der *sessio ad dextram* ist er nach dieser Natur in dieselbe Funktion eingetreten, so daß sich göttliche Weltregierung und Königsherrschaft Christi vollkommen decken. Die menschliche Natur ist der Trinität incorporirt, und jene Scheidung, welche die *exinanitio* für das persönlich-trinitarische und das zeitlich gottmenschliche Bewußtsein herbeigeführt hatte, ist völlig aufgehoben. Wenn hiernach die reformirte Sitte es nicht verschmäht, die Gebete direkt an Christus zu richten, doch sich darin sehr mäßigt und lieber durch Christus zu Gott dem Herrn betet, namentlich aber Anrufungen Christi um leibliche Gaben und Güter, wie sie die lutherischen Tisch-, Morgen- und Abendgebete enthalten, durchaus unpassend findet, so vermag die dogmatische Thesis, daß der Gottmensch allerdings anzurufen sei als Gott und Mittler, nicht den lutherischen Verdacht ganz zu beschwichtigen, daß doch, weil die Menschheit des Gottmenschen für sich immer ausgenommen bleibt,¹ und der Mittler ja nur durch seine Menschheit die Funktionen ausüben soll, die rechte Ehrfurcht vor ihm fehle, während umgekehrt der Reformirte in der lutherischen Sitte etwas Abergläubisches, das Geschöpf zur Ehre des Schöpfers Erhebendes, somit den Herrn Himmels und der Erden und seine Majestät Beeinträchtigendes sieht. Wohl sollen vor dem Erhöhten

dominus, sed ut patris mandatarius, potestate finita et dependente utens. An und für sich liegt hierin freilich nicht, daß die Herrschaft des Gottmenschen auf bloß einen bestimmten Theil der Welt beschränkt sei, da ja die Welt als Ganzes ein *finitum* ist, und da umgekehrt auch die göttliche Natur im regierenden Gottmenschen selbst ökonomisch bloß als stellvertretend den Vater im Weltregiment erscheint.

¹ Vadianus *Anacephalaia*: *Christum adorari debere sed juxta naturam, qua deus aeternus est, non juxta naturam, qua est homo.*

die Kniee gebeugt werden, aber Gott allein ist Quelle und Geber alles Guten, der Mittler als solcher nur Organ Gottes für die geistlichen Gaben.¹ Wenn wir so reformirter Seits ein von der direkten Herrschaft des Gottmenschen, welche durch das *regnum gratiae* ausgefüllt ist, so zu sagen unabhängiges Gebiet, das dem Vater vorbehalten bleibt, abgesteckt sehen: so findet lutherischer Seits etwas entfernt Analoges Statt in Betreff des heil. Geistes, und dies bringt noch eine weitere Differenz in den engeren Kreis des gemeinsamen *regnum gratiae* und dessen Verwaltung.

Unter den Königsfunktionen, welche das reformirte System Christo zuschreibt, ist die Ertheilung des heil. Geistes, sind die gesammten Wirkungen des letzteren zur Wiedergeburt die Hauptsache. Der Glaube selbst heist daher eine Gabe Christi, heist ein Werk Christi, der die Seinen in Empfang nimmt, mit sich vereint. Dem Lutheraner ist diese Begriffsverbindung nicht geläufig. Er bezieht das königliche Walten des erhöhten Gottmenschen mehr auf die äusserlichen Verhältnisse des Menschen und der Kirche, auf die mittelbare Ausübung des prophetischen und priesterlichen Amts durch bestimmte Organe und Anstalten, und weist das innere Gebiet dem heil. Geist als einer selbstständigen Potenz der ökonomischen Wirksamkeit der Trinität zu.² So ist der Glaube nicht eine Gabe Christi, sondern das vom Geist gewirkte Ergreifen Christi, das freilich auch wieder gestärkt wird durch ihn, der sich ergreifen läßt, die *Confirmatio* nicht eine Machthandlung des Gottmenschen, sondern ein Gnadenwerk des

¹ Der Heidelb. Katech. deutet dies Verhältniss sehr bezeichnend an, in Fr. 1. und Fr. 50. S. die Ausleger.

² Daher findet Harlefs (Zeitschrift 1844. Dec. S. 346) in der reformirten Sacramentelehre, welche auf die Lehre vom Geist zurückgeht, eine Vermischung des Verschiedenartigen, eine Vermischung der Grenze zwischen der Wirksamkeit Gottes im Menschen, innerhalb der menschlichen Subjektivität, welche dem h. Geiste, und der Wirksamkeit Gottes in der Kirche, in ihren objektiven Ordnungen, Kräften und Gaben, welche dem Sohne Gottes zukommt, „eine Vermischung und Vermengung, welche principiell durch das ganze reformirte Dogma geht, und am Ende nicht weniger des h. Geistes, wie des Sohnes Ehre schmälert.“

bei Christo, in der Segensverbindung mit ihm erhaltenden Geistes. Vermöge der *unio mystica* wird freilich Christus auch gewissermaßen Herrscher und König im Gemüth, und die *datio spiritus sancti* ist eine durch den Gottmenschen bewirkte Folge der Justification. Aber der *unio mystica* geht voraus die bloße *unio moralis* des durch den operirenden heil. Geist gewirkten Glaubens, und die *datio spiritus s.* setzt selbst gleichfalls den Justificationsproceß voraus, worin der Gottmensch als Hoherpriester fungirt, dieser Proceß aber, da er nur für den Glaubigen Statt findet, setzt voraus eine Operation des heil. Geistes, welche sich vollzieht anschließend an die mittelbare Funktion des prophetischen Amts, die Predigt von Gesetz und Evangelium. Somit tritt hier die Königsherrschaft als *regnum gratiae* bezüglich auf das Innere, wie sie in der Inwohnung Christi liegt, erst ein, nachdem das hohepriesterliche Wirken für ihn vorhergegangen ist, das selbst wieder das prophetische zur Voraussetzung hat. Reformirt dagegen folgt das hohepriesterliche Wirken auf den Einzelnen, wie man die *justificatio passiva* nennen kann, erst auf die königliche Funktion der *vocatio* mit ihrer absoluten Determination. Man kann wohl sagen, daß die reformirte Vorstellung hier harmonischer und geglätteter ist, als die lutherische; aber diese rettet auch hier den Selbstwerth und die Selbstthat der Subjektivität als solcher, während das reformirte Zusammenbinden der Gnadenwirkungen des heil. Geistes mit der Königsherrschaft des seine Angehörigen sich vindicirenden Mittlers eine absolute Determination der Einzelnen mit sich führt.¹

¹ Nach dem oben §. 15 Bemerkten muß hievon auch die Differenz abgeleitet oder richtig als hiemit in innerem Zusammenhang stehend angesehen werden, welche in Rücksicht auf die Fülle und Kraft der kirchlichen, namentlich sacramentlichen Handlungen Statt findet. „Indem man, sagt Harlefs a. a. O. S. 340, dem Sohne keine von der Wirksamkeit des Geistes unterschiedene Sphäre in den objektiven Ordnungen, Kräften und Gaben der Kirche liefs, sondern auch die Sacramente auf den h. Geist bezog, überhaupt die ganze christliche Heilsanstalt, die Kirche und ihr Regiment, das Wort und seine Predigt, die Sacramente und ihre Kraft als sein Gebiet ansah: so wurde der Schauplatz aller Gottesthaten in das In-

§. 18.

Wir haben reformirter Seits das *regnum potentiae*, an welchem die zweite Person der Trinität als solche in Allmacht und Allwirksamkeit Theil nimmt, zu unterscheiden von dem königlichen Wesen des Gottmenschen, d. h. derselben zweiten Person in ihrer Einheit mit der menschlichen Natur, welche das Organ des mittlerischen Wirkens also auch der königlichen Thätigkeit bildet. Da dieselbe die höchsten creatürlichen, aber nicht unendliche Eigenschaften besitzt, so ist dieses Wirken quantitativ und effektiv ein begrenztes, wenn auch rücksichtlich der wirklichen Kraft ein unendlich kräftiges und daher jedes endliche Subjekt absolut bewältigendes. Es ist aber ausschliesslich dasjenige Wirken, welches in der Applikation des Heils an die Erwählten besteht, ihre Erhaltung und Vollendung in demselben betrifft und damit zusammenhängt. Fragt man nun nach der Modalität dieses gottmenschlichen Wirkens, so läßt der Stand der Erhöhung nur in Einem Moment eine unmittelbare direkte persönliche Einwirkung des Gottmenschen auf die irdische Menschheit zu, da, wo es sich darum handelt, den Erwählten das vollendete Heil definitiv und gegenwärtig zuzutheilen, die andern definitiv auszuschliessen, beim Gericht. Zwischen der Himmelfahrt und dem Gericht ist dagegen die menschliche Natur der gottmenschlichen Person soweit von dem gegenwärtigen menschlichen Lebenskreise entfernt, als der Himmel von der Erde, kann also nicht das direkte Medium einer perennirenden mittlerischen Einwirkung sein. Entweder also müßte diese ganz cessiren — gegen die Voraussetzung, oder das gottmenschliche Walten muß durch ein anderes Organ geschehen, hört aber dann auf, ein persönlich unmittelbares zu sein. Ein solches Organ ist nun Wort und Geist. Durch das Wort für sich findet nur eine mittelbare Einwirkung des Gottmenschen Statt, so fern das Wort, ein von

nere des Menschen verlegt, ihr Kundwerden ausschliesslich an menschliche Thätigkeiten gebunden, und gegen die Quäcker und andre enthusiastische Sektirer nur noch mit Inconsequenz die äusseren Mittel und Ordnungen gewahrt.“

ihm einst gegebenes, seine Kraft ausübt. Das Wirken des erhöhten Gottmenschen vermittelt des Worts ist also streng genommen nur eine Nachwirkung des erniedrigten Gottmenschen. Die wahre Heilswirkung des Worts hängt aber ab von dem heil. Geist, somit ist dieser eigentlich das wesentliche Organ, durch welches der erhöhte Gottmensch sein Königthum ausübt. Im heil. Geist ist Christus wirksam gegenwärtig. Dies ist eine Gnadengegenwart, nicht eine persönliche Wesensgegenwart; eine solche kommt nur dem λόγος zu (Heidelb. Katech. fr. 47, 48): Christus als Gottmensch bleibt *certo loco* im Himmel und kann als Gottmensch gegenwärtig und wirksam nur heißen, in wie fern der unmittelbar gegenwärtig wirksame heil. Geist als seine Wirkung und Gabe zu betrachten ist. Diese Gnadengegenwart des königlichen Mittlers berechtigt nun auch zu der Behauptung, daß Christus im Sakrament des Abendmahls reell gegenwärtig sei, was Calvin gar, unter Kopfschütteln der Zürcher, seine substantielle Gegenwart nennt. Hier kommt es nun besonders darauf an, in wie fern das im Abendmahl Empfangene, Mitgetheilte kann Christus selbst heißen, und in welchem Sinn diese Mittheilung und Zueigengewinnung des Leibs und Bluts Christi, wie sie im Abendmahl Statt findet, mit jener seiner so nachdrücklich im Gegensatz gegen die lutherische reale Präsenz premirten Situation zur Rechten Gottes, also fern von uns im Himmel sich trägt. Wie ist die Abendmahls-Mittheilung eine objektive That Christi, der sich selbst mittheilt, und wie ist das durch ihn objektiv Mitgetheilte von sich zu fassen mit Rücksicht auf sein persönliches Sein und Wirken im glorificirten Zustand? Die neueste, eben so gelehrte als mit lebendiger Wärme abgefaßte Schrift über das Dogma vom heil. Abendmahl von Ebrard hat bei ihrem vorherrschend irenischen Ziele die historische Revision der kirchlichen Satzungen nicht in der Weise vom Standpunkt der Gesamt-Anschauung und Consequenz der Lehrbegriffe unternommen, daß wir uns einfach mit ihren Resultaten begnügen könnten. Bekannt sind die, auch in jenem Werk mit Sorgfalt verzeichneten, durch alle Scalen durchgehenden Versuche, die Kluft zwischen dem lutherischen und reformirten Dogma auszufüllen, und dem letzteren dieselbe wesentliche Fülle der Abendmahlsgabe zu vindiciren, welche jenes verheißt.

Wir werden nach allem Bisherigen berechtigt sein zu sagen: der im Abendmahl mitgetheilte Christus ist auf keine andere Art dabei gegenwärtig, als in welcher er der mittheilende ist. Als der mittheilend wirksame ist er aber im Abendmahl (abgesehen von der metaphysischen Allgegenwart des λόγος) gegenwärtig nur in seinem Wort, Symbol und Geist, folglich kann auch der im glaubigen Abendmahlsgenuss mitgetheilte Christus nur als der in diesen Medien enthaltene gegenwärtig sein, und von seiner gottmenschlichen Substanz, von seiner *caro gloriosa* als Etwas, das im Abendmahl empfangen würde, kann in keinem andern Sinn dabei die Rede sein, als in dem Sinne, in welchem auch die präsente Wirksamkeit von ihr ausgehen soll. Ist nun keine andere gegenwärtige Wirksamkeit Christi oder seiner *caro gloriosa* auf uns möglich als die Wirksamkeit durch den heil. Geist; gibt es keine andere *communio* mit Christus, seiner Person, Substanz, und seinen Wohlthaten als im Glauben; ist dagegen im Glauben das Subjekt mit Christus gestorben, auferstanden, gen Himmel gefahren — überhaupt Eins mit ihm und Genosse der von ihm erworbenen Güter, so kann das Abendmahlsgut, mögen seine bildlichen Umschreibungen auch sein, welche sie wollen, nur in einer auf dieser dem Glaubensleben überhaupt zukommenden *communio und communicatio* beruhenden Glaubens-Bestimmtheit, Stärkung und Befriedigung bestehen, welche sich vollzieht, psychologisch realisirt wird in der auf das Wort Christi vollzogenen symbolischen Handlung. Im gehorsamen glaubigen Begehen derselben wird in der Kraft seines Geistes mein Zugehören zu ihm, dem Gekreuzigten meine Genossenschaft an seinen Gnadengütern durch die eine göttliche Wahrheit für mich mit sich führenden Symbole mir versiegelt, und damit mein Glaube, meine Gemeinschaft mit ihm erhöht, bereichert. Nur wie im Glauben überhaupt Christus sich dem Subjekt mittheilt, ist er auch der im Abendmahl sich mittheilende. Aber die psychologische Bestimmtheit des Glaubens in seinen verschiedenen Entwicklungs- und Bethätigungsphasen ist eine verschiedene, und diejenige, welche der Abendmahls-Wirkung entspricht, ist eben die vom Symbol (den Zeichen sowohl als der Handlung) angedeutete meines wahrhaften Glaubensgenusses Christi als des Gestorbenen, mithin der Heilsgüter seines

Todes, welche verbürgt und dargestellt sind in seiner Verherrlichung. Wie wir im Glauben überhaupt Theil haben an Christus, dem Gekreuzigten und Verherrlichten, so setzt auch die im Abendmahl vor sich gehende Glaubens-Uebung und -Erhöhung keine andere Operation des heil. Geistes voraus als die, wodurch er uns überhaupt mit Christus verbindet, und unser Begehen des Abendmahls ist nicht in so fern eine Belebung durch die *caro Christi vivifica*, als der heil. Geist dieselbe, die im Himmel sich befindet, zur Erde herabbringt, oder uns, die wir auf Erden sind, in den Himmel entrückt, sondern nur so fern eben der Lebensproceß des Gottmenschen, sein Tod und seine Verherrlichung, der wirkliche Gottmensch, der einst auf Erden war und starb und nun im Himmel ist, unserm Glauben, wie sein Symbol unsern Augen, vorgehalten und eingeprägt wird.¹ Es ist mithin das Bild der irdischen Exi-

¹ Wenn wir daher in modernen Apologien der reformirten Abendmahlslehre zu lesen bekommen, daß das „Himmlische“, welches darin mitgetheilt werde, „der verklarte Leib Christi“ sei, der aber trotz der Mittheilung nicht „leiblich“ gegenwärtig sein soll (Göbel in Tholucks lit. Anz. 1843. No. 53), so ist darin bloß das Fortwuchern der alten Rhetorik zu erkennen, welche mit zuträglichen Nebeln die einfache Glaubensvorstellung umhüllt. Daß dies im Sinn der Alten schlechthin nicht gelegen sei, auch wenn sie, wie z. B. Danäus nach Calvins Vorgang die *ipsius carnis Christi sumtio* premirten, ergiebt sich aus ihrer Gleichsetzung der Sacramente des A. und N. T. Auch die Väter des A. T. haben den Leib und das Blut Christi genossen (Isag. IV. p. 583). Jener „verklarte Leib“ wird hier zu dem vor der realen Leiblichkeit bloß *in dei promittentis mente* existirenden. Eben Danäus drückt vielleicht das Stärkste aus, was die Alten in dieser Rücksicht sagen. Isag. V. p. 601 wird ausgegangen von der calvinischen Vorstellung der *natura Christi humana, quatenus a deitate, cui est unita hypothetice, vivo succo repleta est*. Diesen *succum vivificum infundit in nos Christus, uti caput infundit motum membris suis per nervos*. Nämlich *a deitate Christi proprie manat vis illa, vita aeterna nos sustentans, sed per carnem Christi ad nos defluit*. Diese *caro* heißt daher ein *canalis deitatis Christi ad nos ratione effectorum diffundendae*. Die *fides* aber ist der *nervus, per quem cum carne Christi conjungimur ut ex eo vivamus*. *Fides nos colligat carni Christi, caro autem deitati ipsius*. Hienach müssen wir, um den *succus vivificus* und alle

stenz und mittlerischen Leistung des Gottmenschen, wodurch der unsern Glauben erzeugende und stärkende heil. Geist uns mit dem Gottmenschen im Erhöhungsstande verbindet, und die Wirkung des letzteren als des im Sakrament sich mittheilenden ist, unterschied-

in Christi menschlicher Natur liegenden Gnaden und Verdienste zu genießsen, vorher *carnem ipsam participare*, was eben geschieht durch den Glauben. Diese Ur-Theilnahme, der Glaube wird schon vorausgesetzt bei der im Abendmahle stattfindenden *participatio carnis Christi* und *datio vitae*, welche nicht geschieht *nuda fidei efficacia*, *non sola spiritus et virtutis Christi participatione*, *sed et signorum et ipsius carnis Christi spirituali sumtione*, *quatenus illa pro nobis passa est mortua et resurrexit*. Offenbar ist diese *ipsius carnis sumtio* etwas Weiteres als die Glaubensparticipation im Allgemeinen, aber welches Weitere? Das glaubige Anschauen des Gestorbenen und Auferstandenen als des mit uns verbundenen, der uns den Glaubigen seine Gnaden mittheilt, und vorzüglich in jenem Anschauen seiner sacramentlichen Zeichen in unsrem glaubigen Genuß derselben, uns dasjenige was er uns ist und giebt, und daß wir wahrhaft an ihm Theil haben, lebendig zum Bewußtsein bringt, und dadurch seine Gemeinschaft mit uns stärkt und fördert. Wie wir im Glauben Eins sind mit dem in den Symbolen dargestellten sterbenden Christus, so schaut unser Glaube als Frucht seines Sterbens in seiner *caro glorificata* auch unsre der Mitsterbenden Verherrlichung. Dies ist wohl die „centrale Wirkung“, welche von dem Erhöhten ausgeht. Wohl zu beachten ist, daß wenn auch im Allgemeinen von der *caro Christi vivifica* im Erhöhungszustande perennirende Heilswirksamkeit abgeleitet wird, doch gerade beim Abendmahl ausdrücklich und angelegentlich darauf gedrungen wird, daß es nicht die *caro gloriosa* als solche ist, mit welcher wir communiciren, sondern die *caro crucifixa*, z. B. Eglinus de magno etc. *Sicut Veteribus non modo non crucifixa aut in gloriam exaltata, sed necdum in rerum natura existens caro Christi neutiquam obstitit, quo minus v. g. Abrahamus — operatione sp. s. vere carni Christi pro mundi vita dandae insitus fuerit: sic multo minus tot annorum decursus nobis obstat, quo minus conditioni corporis Christi pro nobis in cruce semel exaltati communicemus, licet hodie nulli affectioni infirmitatis in sese illud ultra expositum sit, spiritu s. per verbum testamenti nihilominus id adimplente fidei nostrae plus quam realiter, quod tamen secundum gloriosi corporis conditionem tale non amplius in natura extat. Idem assert. veritatis §. 60. ne putemus verba coenae non de corpore mactato et mortuo esse*

den von der Wirksamkeit des heil. Geistes, keine andere als das Nachwirken der von ihm im Erniedrigungsstande getroffenen Anstalten, seines Heilswirkens lebendig und in thätiger Glaubensübung bewußt zu bleiben, in jedem Falle also eine mittelbare Wirkung.

Unmittelbar dagegen ist nur die Wirksamkeit des heil. Geistes. Hieraus begreift sich der lutherische Vorwurf, daß der heil. Geist in der reformirten Lehre Christus verdränge;¹ es begreift sich auch Schleiermachers, hierin ganz reformirtes Resonnement über das sog. mystische Verhältniß zu Christus.²

Sehen wir hienach zurück auf die persönliche Situation des Gottmenschen, so begreift man, wie Luther ironisch meinte, derselbe habe im Himmel nichts zu thun, als sich von den Engeln musiciren zu lassen.³ Denn was ist seine gesammte nach außen

accipienda; siquidem, ubi cadaver est, ibi aquilae congregantur. §. 65. ut ipsius carne pro mundi vita data saginati habeamus communionem ejusdem vivi et gloriosi. §. 114. totus — foederis — nexus postulat, ut — nec caro ejus comesa utilis cuicumque esse possit, nisi pro mundi vita in mortem data, ac proinde sola fide per verbum vitae operante sp. s. percepta. §. 133. pascit nos suo semel pro nobis tradito corpore, exanguis dico et exanimi, secundum statum humiliationis — ut ejusdem mortuo corpori semel insiti, eodemque subinde pasti aliamur ad vitam aeternam.

¹ Vgl. Harlefs Zeitschrift (1844. Dec. S. 350.) „die Thätigkeit Christi wird aus der Kirche, wie sie auf Erden besteht, so gut wie ganz verdrängt.“ — Daher hat denn Schweizer Dogmatik II. S. 411 das königliche Amt Christi wesentlich zusammenfallen lassen mit der Oeconomie des Geistes, und die letztere ganz an die Stelle der Ausführung des ersteren gesetzt. — Wenn es wahr ist, worüber Martensen die christliche Taufe S. 15 klagt, daß das Dogma vom Königthum Christi in neuerer Zeit vernachlässigt, und dagegen die Lehre vom Geiste einseitig hervorgehoben worden sei, so giebt dies nur einen Beleg für die längst von Scheibel erhobene Beschuldigung, daß die ganze moderne Theologie von reformirtem Geiste inficirt sei.

² Dogm. II. §. 108. 124. Die erste Ausgabe spricht noch deutlicher.

³ Bullinger Catech. p. 38 läßt zuerst Christus als wahren Gott und Menschen regieren, wie den Vater, und fügt dann bei: Sitzen heiße auch ruhen: *Credo itaque Christum juxta veritatem jam in coelis quiescere et beatitudine frui.* Zinzendorf, der überhaupt nicht selten kaum bemerkbare feine Schattirungen der beiden Lehr-

gehende Thätigkeit von der Himmelfahrt an bis zur Wiederkunft? Sie läßt sich in das Geben des heil. Geistes zusammenfassen, sofern darin alles liegt, was zur Entwicklung der Erwählten nach allen Stadien ihres geistlichen Lebens gehört.¹ Denn nimmt er auch mitwissend und mitleidig Theil an allen Begegnissen der Seinen und seiner Kirche, so ist sein persönliches Wirken auf sie, dasjenige nämlich, welches nicht der λόγος als solcher, sondern der λόγος durch die menschliche Natur ausübt, doch nur das jener geistlichen Gabe. Da nun aber der heilige Geist als trinitarische Potenz auch vor, ja ausserhalb des christlichen Gebiets wirkt, da namentlich die vom heil. Geist erfüllten Glaubigen des A. T. ganz dieselbe wesentliche Stellung zu Gott einnahmen, wie die vom wirklichen Gottmenschen mit dem heil. Geist ausgerüsteten — nur mit noch weniger reichem Seligkeitsbewußtsein; da mithin ein solches Geben des heil. Geistes auch schon vom

systeme mit seinen oft bunten Gestalten grell belebt, spricht hier die in der reformirten Doktrin unklar zu Grunde liegende Vorstellung sehr bestimmt aus. Er läßt Christus nach der Himmelfahrt zur Rechten des Vaters ausruhen, und statt seiner und für ihn den Vater (für die *externa*) und die Mutter, den h. Geist (für die *interna*) wirken, bis die Braut, die Kirche zur ewigen Vermählung reif ist. S. Nöthige Prüfung u. s. w. S. 1129. S. 349. Gesang 1863. „Zwar du bist schon in der Ruhe, siehest zu und benedeist, was in deinen Sachen thue, Gott dein Vater und dein Geist. Die zwei mühen sich in Zeiten, wie sie doch dem lieben Sohn eine Brautschaar zubereiten seiner Seel' zum Arbeitslohn“. — Ein und zwanzig Discourse über die Augsb. Confess. S. 106. „Die Bekenner sagen: der Heiland thut das, obs gleich der h. Geist wirklich thut. Dennoch sagen die Bekenner recht: der Heiland thut durch den h. Geist, denn ihn hats sein Blut gekostet. Er hats verdient, daß der h. Geist ein solches Amt übernommen.“ Ebd. S. 109. „Er hat sich niedergesetzt und ruht aus, da hat er euch den geschäftigen Geist zurückgelassen.“ S. 49. Nun cessirt sein aktives Regiment, und sein Vater und der h. Geist sitzen in der Aktivität, der Vater über die ganze Creatur und der h. Geist über die Seelensache.

¹ Ursinus p. 368 zählt neben der *collectio*, *gubernatio et conservatio ecclesiae*, welche geschieht *per verbum et spiritum sanctum* lauter Punkte auf, welche sofort in der Erklärung auf die Zukunft verlegt werden, wo allerdings wieder eine unmittelbare Aktivität eintreten wird.

λόγος ἄσαρκος Statt fand: so liegt das Specifische dieses königlichen Waltens Christi streng genommen nur darin, daß jetzt der heil. Geist, sofern er vom Gottmenschen gegeben wird, subjektiv kräftiger, eindringlicher, für das Bewußtsein beseligender wirkt.¹

¹ Wie der Gottmensch dazu lebte, um sein Leben uns mitzutheilen (s. oben), so ist seine Verherrlichung insofern ein verstärktes Geben des Geistes, als jetzt nach seiner sinnlichen Entfernung u. s. w. der von seiner Gegenwart ansgegangene Geist kräftiger nachwirkt. Seine *caro vivifica* entfaltet jetzt die nach Gottes Bestimmung in sie gelegten Kräfte. Aber dasselbe, was als ein Geben des Verherrlichten erscheint, läßt sich auch von der andern Seite betrachten, nemlich als Wirksamkeit des h. Geistes, der schon von Anfang an thätig war, den Gottmenschen zu verherrlichen, gleich wie die Person des Gottmenschen ursprünglich durch die Wirksamkeit des h. Geistes constituirt war. Die reelle Exaltatio des Gottmenschen kommt den Menschen zum Bewußtsein nur durch den h. Geist. Es muß beim h. Geist unterschieden werden, wie beim λόγος, was er als trinitarische Person überhaupt, und was er im ökonomischen Werk d. h. also in irgend einem Zusammenhang mit der Incarnation u. s. w., mithin als der vom λόγος seu incarnandus seu incarnatus d. h. von dem λόγος, sofern er seine Wirksamkeit durch die menschliche Natur Jesu ausübt, gegebene verrichtet. Weil es beidemal derselbe λόγος ist, wie derselbe Geist, so stehen diese Wirkungsweisen in der Einheit des Urquells wie des Zwecks und Ziels, nur der *modus* ist verschieden. In jener allgemeinen trinitarischen Operation auf die Welt tritt die Wirkung des Geistes nicht distinkt heraus vor den Wirkungen der andern Personen, sondern schwimmt mit ihnen zusammen und ihr Effekt ist gleichsam nur die Potenz dessen, was durch die ökonomische Wirksamkeit actualisirt werden soll. Sodann ist wieder zu unterscheiden das πνεῦμα sofern es in ökonomischer Beziehung aktiv wirkt, und das πνεῦμα, sofern es selbst Produkt und Gabe der ökonomischen Wirkung des Gottmenschen ist. Daß der Gottmensch den Geist giebt, dafür ist, sofern der concrete Gottmensch dazu nur durch das ökonomische Wirken des h. Geistes auf seine menschliche Natur und zwar eben sowohl in Folge der *unio personalis* als zur Constituirung dieser persönlichen *unio* befähigt wird, ein durchaus äquivalenter Ausdruck der, daß der h. Geist den Gottmenschen in den Herzen verklärt. Derselbe wirkliche Effekt läßt sich so als Werk des königlichen Thuns des Gottmenschen, oder als Effekt des ökonomischen Amts des h. Geistes betrachten. Das Haben des h. Geistes fällt so zusammen mit dem Inwohnen Christi.

Woher kann diese Steigerung aber rühren? Man kann sagen daher: daß er jetzt gegeben wird von dem, welcher menschliche und göttliche Natur persönlich in sich vereinigt. Aber da doch die Gabe an sich die gleiche ist, so scheint die genannte bestimmtere

Was als Wirkung dem Geist zugeschrieben wird, *vocatio, sanctificatio, justificatio, confirmatio, obsignatio* etc., das ist alles ganz auf gleiche Weise auch Gabe und Wirkung des Gottmenschen, als des den Geist ausgießenden. Heißt der Geist selbst seine Gabe, und das Haben des h. Geistes das Hauptgut der Glaubigen in der *communio cum Christo*, so sind damit die *dona sp. s.* genannt, deren Centralgut eben das ist, die *communio* mit Christo zu haben, in dem Bewußtsein dieser Gemeinschaft und der daraus fließenden Seligkeit alle Kräfte zum heiligen göttlichen ewigen Leben zu besitzen, welches Bewußtsein die durch die Realität des glorificirten erlösenden Gottmenschen bestimmte Wirkung des dem allgemeinen *modus* der Wirksamkeit nach ewig unmittelbar wirkenden *πνεῦμα* ist. Dies läßt sich strenge erweisen. Es ist eine keiner weitläufigen Belege bedürftige ref. Grundanschauung, daß der erhöhte Christus den h. Geist giebt. (Wie aus dem Haupte fließen die *spiritus vitales, sic ex Christo tanquam capite fluunt in nos dona spiritus sancti* Ursin. p. 365. Wohl zu merken, sein Charakter als *caput* schließt die menschliche Natur ein, oder beruht eben auf ihr (p. 127. 362). *Deus sp. s. per Messiam simul hominem dari volebat, quam ob rem et homo debebat esse glorificatus, qui hoc faceret* (p. 358). *Missio sp. s. facta ab initio mundi in ecclesia fiebat propter futurum Christum, qui aliquando regnaturus esset in humana natura et largiter daturus spiritum s. Ante ascensionem non dedit tanta copia propter decretum dei, qui constituerat utrumque per hominem glorificatum facere.* p. 355.) Hierin scheint nun wenigstens eine wirkliche concrete Aktion des im Himmel befindlichen Gottmenschen als solchen gesetzt, denn wenn es auch daneben heißt: *humana natura tantum abest, ut jus habeat mittendi spiritum s. ut contra sp. s. ipsam sanctificaverit*, so kann daneben wohl bestehen, daß der *λόγος* in der menschlichen Natur, der Gottmensch diese Macht habe und ausübe. Freilich hat der *λόγος* schon vor der Menschwerdung sie ausgeübt, und thut es jetzt nach der Himmelfahrt nur in reicherem Maasse. Aber jenes geschah schon wegen des künftigen, dieses durch den wirklichen Christus. Aber es fragt sich immer in welchem Sinn durch? Es fragt sich überhaupt, was heißt den h. Geist geben? *Spiritus s. ubique diffusus est, coelumque et terram implet; proinde dicitur dari, mitti, effundi, quando efficaci praesentia sua*

Vermittlung nicht darum eine grössere Kraft und Wirksamkeit ihr zu geben, weil eine gottmenschliche Person im Jenseits existirt, sondern weil in denen, welche sie erhalten, das Bewußtsein jener gottmenschlichen Person als einer wirklichen Realität vorhanden ist; das ist aber vorhanden, weil diese Person im Diesseits gelebt, und sich als vom Geiste erfüllt erwiesen, den in ihr lebenden Geist entbunden, mitgetheilt hat. Sehen wir auf das Wirken des heil. Geistes, so ist es das Lebendigmachen des Worts, das Verklären und gleichsam Nachbilden Christi als des Gestorbenen und

in ecclesiae membris dona sua creat, excitat et paulatim perficit (p. 402). Demnach heisst das Senden des h. Geistes vor der Menschwerdung nichts anders, als daß der allgegenwärtige h. Geist seine Heilswirksamkeit an den Gemüthern ausgeübt habe *praeunte voluntate* des λόγος, wie denn alle Geistwirkungen nach dieser Ordnung gemäß der trinitarischen Subsistenz der Personen geschehen (p. 191). Unmöglich kann nun das reichere Geben nach der Himmelfahrt einen andern *modus* des Gebens mit sich führen, oder darum ein reicheres Geben sein, weil etwa jene *voluntas* des λόγος noch durch eine menschliche Natur hindurchgeht, die ja doch selbst nur eine vom h. Geist geheiligte ist. Die wirkliche menschliche Natur des Gottmenschen kann auf Seiten des Gebenden um so weniger einen Unterschied machen, als ja auch das frühere Geben schon um der künftigen menschlichen Natur willen geschehen war. Wenn wir das festhalten, daß die menschliche Natur selbst erst durch den h. Geist geheiligt werden mußte zur *unio personalis* mit dem λόγος, so wird der Satz, daß das reichlichere Geben des h. Geistes durch den erhöhten Christus in unmittelbarer gottmenschlicher Aktion geschehe um so weniger strikte verstanden werden können, als eben das Gegebenwerden des h. Geistes ja nur ein Bild seiner unmittelbaren Wirksamkeit selbst ist, und der menschlichen Natur des Gottmenschen überhaupt keine aktive Rolle dabei zufallen kann. Dazu kommt, daß er *ordinarie datur per ministerium verbi et usum sacramentorum* (p. 402), welche beide wiederum nur durch die Wirksamkeit des h. Geistes selbst Kraft haben, ferner, daß das Gegebenwerden des Geistes, d. h. also jene unmittelbare Heilswirksamkeit desselben an den Gemüthern *ascensionis et glorificationis Christi non modo fructus est, sed etiam pars*, p. 358. *Erat praecipua pars gloriae Christi missio spiritus s.* Setzen wir nach dem in obiger erklärenden Stelle liegenden Recht die religiöse Rhetorik der *missio* als gottmenschlicher Handlung über in den andern Ausdruck, wornach der h. Geist, statt

Auferstandenen. Kurz, es ist das Bild des Gottmenschen im Stande der Erniedrigung und Erhöhung mit allem, was sich daraus für den Glaubigen ergibt, was die neue wirksamere Thätigkeit des Geistes begründet, wodurch sich also das specifische Königswalten des Gottmenschen bethätigt.¹ Es sind die Vorstellungen, Motive, Erregungen, welche sich aus der Historie und Predigt Christi ergeben, wodurch der Gottmensch als Geber des heil. Geistes fortwährend die Applikation der Erlösung bewirkt. Das heist mit andern Worten: Er wirkt (auf Grund der allgemeinen Operosität

ein *passivum* zu sein, selbst handelt, schafft, weckt u. s. w., so ist die *glorificata natura humana* des Gottmenschen, durch deren Zustand eine reichere Geisteswirksamkeit dieser Art bedingt ist, nur so als Bedingung zu betrachten, wie sie schon als noch erst künftig Bedingung irgend welcher Geisteswirksamkeit war. War sie dies aber als eine künftige, welche selbst nur durch die *sanctificatio* des h. Geistes zum Organ des *lóγος*, zur *natura humana* des Gottmenschen werden konnte und sollte, und ist demnach ihre *glorificatio* ebenfalls Werk des seine Wirksamkeit an ihr fortsetzenden und vollendenden h. Geistes: so ist sie in keiner andern Weise Bedingung dieser reicheren Geisteswirksamkeit, als sofern sie das vollkommen realisirte Urbild des Effekts derselben darstellt, und es neigt sich der Satz: der verherrlichte Gottmensch giebt den h. Geist reichlicher unmittelbar in den andern hinüber: die Verherrlichung des Gottmenschen ist selbst das Produkt der reichlicheren Wirksamkeit des h. Geistes sowohl an ihm nach seiner menschlichen Natur als an den mit ihm verbundenen Glaubigen, einer Wirksamkeit, welche freilich trinitarisch vom *lóγος* als solchen abhängt, aber auf den concreten Gottmenschen, der im Stand der Erhöhung vielmehr ihr Objekt ist, als den aktiven Faktor nur so reducirt werden kann, daß man mit Ursinus p. 402 sagt: *per filium nobis datur, quia ipse merito suo nobis acquisivit, ut nobis daretur*. Und so verhält sichs mit dem Geben des h. Geistes von Seiten des Gottmenschen, sofern damit eine wirkliche unmittelbare Einwirkung desselben auf die Menschen ausgesagt sein soll, nicht anders als wir oben von der Intercession bei Gott gefunden haben. Es ist beides nur ein Vorstellungsbild, wodurch wir uns die Kraft und den Werth, die Efficacia der gottmenschlichen Funktion im Erniedrigungsstand vergegenwärtigen.

¹ Zinzendorf Eingangspredigt zum grünen Donnerstag 1746. „Der h. Geist wird mit meinem Portrait dastehen, und wird immer auf mein verwundetes Haupt und Herz hinweisen.“

des allgegenwärtigen heil. Geistes in allen Endlichen überhaupt und den rationalen Wesen insbesondere) nur durch die Nachwirkung seines irdisch persönlichen Wirkens auf die Gegenwart. Diese ist aber von der Art, daß der Glaubige sich durch denselben Geist als persönliches göttliches Lebensprincip mit ihm Eins weiß, und aus dieser Verbindung alles nimmt, was zum seligen Leben gehört, daß er sich in ihm dem Gestorbenen, Auferstandenen, zum Himmel Erhobenen findet. So ist die Königsherrschaft Christi in der That nichts als die Herrschaft des Glaubens an ihn in den Gemüthern, wie dieser Glaube sich schließt an das Bild seiner historischen Erscheinung, und die entsprechenden Antriebe sowohl als Gemüthsbefriedigungen hervorbringt, verbunden mit der daraus resultirenden Zuversicht von der siegreichen Macht der Sache dieses Glaubens über alle Hemmungen in der Menschheit, von der höhern absoluten Zweckbeziehung der gesamten Welt auf den endlichen Sieg dieser Sache und ihre Vollendung; nicht aber ist sie die concretpersönliche direkte Einwirkung des *in supremo coelo* befindlichen erhöhten Mittlers auf das irdische äußere oder innere Leben der Menschen und der Welt. Dort befindet sich der Gottmensch körperlich, allerdings nicht ohne Theilnahme an dem Gang der Entwicklung seiner Kirche, nicht ohne die Willensregung, daß dieselbe mit allen ihr zugewiesenen Einzelnen zur Vollendung gebracht werde. Aber was auf die Angelegenheiten derselben eine unmittelbare Causalität ausübt, das ist zwar derselbe λόγος, der die menschliche Natur angenommen hat, aber nicht, sofern er durch diese wirkt, mithin nicht der Gottmensch als solcher, oder nur in so fern der glorificirte Gottmensch, als dem Wirken des heil. Geistes das Bild der individuellen Menschheit Christi zu Grunde liegt. Diese individuelle Menschheit Christi, welche sich *certo loco* im obersten Himmel befindet, steht bloß in ideeller² Mitwirkung an dem Gang der Kirche, an der Ent-

¹ Aretius II. p. 121. *Quidquid agit persona, Christus hoc agit utriusque naturae consensu et conformi voluntate: ac ut voluntas uniformis est: sic una et eadem dicitur potestas. Itaque adest suis ενεργητικῶς non sola divinitate, sed humanitatis conscia mente et conformi voluntate.*

Entwicklung der Einzelnen. Sie ist einst das direkte Organ der göttlichen Wirkungen auf sie gewesen, nämlich im Stand der Erniedrigung, und wird es wieder sein am jüngsten Tage. In der Zwischenzeit ist sie bloß durch ihr zurückgelassenes vom heil. Geist belebtes Bild eine Causalität in der lebendigen Ordnung der Dinge — mit Ausnahme der gestorbenen Gerechten, welchen sie unmittelbar nahe ist.¹ Der heil. Geist dagegen, welcher ursprünglich die Menschheit Christi mit der göttlichen Natur zur persönlichen Einheit verband, er verbindet auch die unter sich verbundenen auf Erden wallenden Glaubigen mit der erhöhten Menschheit des Gottmenschen, und dadurch mit dem λόγος. Wie durch den heil. Geist der Gottmensch zu ursprünglich vollendeter persönlicher Vereinigung der menschlichen und göttlichen Natur gebracht war, so werden durch ihn die Glaubigen zu stets wachsender Einheit mit dem λόγος auf Grund der ihm verbundenen menschlichen Natur gebracht, als durch welche in ihrem irdischen Lebensverlauf jene Geistesmacht und Geistesfülle, jene göttliche Lebenskraft sich entfaltete. Dieses Verhältniß zum göttlichen λόγος, welches sowohl für die Menschheit des Gottmenschen, als für die Glaubigen der heil. Geist vermittelt, macht die Kirche zum mystischen Leib, davon der Gottmensch selbst nach seiner menschlichen Natur das edelste Glied, das Haupt ist, worin der λόγος in persönlicher Einheit thront. Die wachsende Vollkommenheit (S. §. 12) und völlige Reife dieses Hauptorgans hängt ab theils von der allgemeinen Lebenskraft überhaupt, dem heil. Geist, der in ihm ohne Maafs ist, und die höchsten creatürlichen Gaben successiv mittheilt, theils von der gesunden Reife und Ausbildung der andern Glieder, wie umgekehrt. Daher steht das Gedeihen der Kirche in förderndem Zusammenhang mit dem Fortschreiten der individuellen Mensch-

¹ Eine unmittelbare persönliche Wirksamkeit nicht auf die Glaubigen, sondern für sie übt gegenwärtig der Gottmensch. Er ist im Himmel *non pas comme un particulier mais comme le chef de son église. Il y prépare aussi réellement ma demeure, que je me prépare ici à l'aller occuper.* Beveridge. Hingegen unmittelbar wirkt er ein auf die Engel und Verstorbenen: *immediate docet angelos et spiritus hominum consecratos.* Alsted p. 516.

heit des Gottmenschen, wenigstens in Betreff des wirklichen Seligkeitsbewusstseins. Denn ist sie gleich vermöge der persönlichen Einheit mit dem λόγος und der Erhöhung zur Rechten Gottes, worin auch ihr der Gesamtplan der Gnade nach seiner ewigen Festigkeit und Fülle klar vorliegt, selig für sich, so entbehrt sie doch noch dessen, die Erwählten alle, welche noch mit der Welt und Sünde kämpfen, *de facto* selig zu wissen, ja sich und das heilschaffende Mittlerverdienst nur von ihnen anerkannt zu wissen. Dieses Bewusstsein als auf eine überall vollendete Wirklichkeit gehend fehlt noch bis zum Abschluss der Dinge. Darum ist in dem Gottmenschen, wie in dem seligen Geist ein *desiderium* nach dem Leibe, so auch ein *desiderium* nach wirklicher unmittelbarer Gemeinschaft mit dem mystischen Leibe,¹ und darum heißen auch die Menschen *causae exaltationis*, und sind als die Glaubigen eben aufgefordert und verpflichtet, diese *exaltatio* zu vollziehen. Dies führt uns auf eine andere Seite, wo wir, diese selbe Vorstellung weiter verfolgend, die Thaten-Ruhe des erhöhten gottmenschlichen Haupts in eine gewaltige Vielgeschäftigkeit seiner Glieder umschlagen sehen.

Der Glaube ist die wahrhafte reale *unio* und *communio* mit Christus. Umgekehrt der Glaube ist auch das Sein Christi in uns. Der Glaubige hat, wie er ergriffen und aufgenommen ist, so den Gottmenschen aufgenommen, den aktiven, der die Erlösung vollbracht hat, den Propheten, Priester und König. Diese Aufnahme selbst ist eine That des Gottmenschen durch den heil. Geist, welche neue erzeugt. Denn wie Christus für uns alles vollbracht hat, so kann er auch in uns nicht müßig sein; wir werden in sein Bild nur verklärt, indem wir sein Thun nachahmen. Als der im Glauben uns inwohnende ist er in den Kampf des Lebens gestellt, und übt sein dreifaches Amt fortwährend aus, d. h. wir haben ihn,

¹ Siehe diesen reformirten Gedanken auch ausgedrückt in Bruns Repert. 1846. Oct. S. 27. „Selbst der erhöhte Heiland ist nicht allem Bedürfnis und Genuß des Irdischen entrückt, sofern er die menschliche Natur an sich hat, sofern er in seinen Gliedern lebt und für sie bitten muß und sofern der letzte Feind, der Tod, noch nicht völlig aufgehoben ist.“

so gewiß wir Eins mit ihm sind, in dieser dreifachen Arbeit seines Lebens nachzuahmen, ¹ weil wir nur so seine wirklichen Abbilder sind, nur so unsers Glaubens an ihn gewiß werden, nur so ihn verherrlichen und erhöhen. Das ist eben sein Königthum, daß wir, als die Seinen, auf die Welt in seinem Geiste bildend und gestaltend einwirken, sie nach allen Seiten ihm unterwerfen. Wie er der Stellvertreter der Glaubigen nach innen und oben, so sind sie seine Stellvertreter nach aussen und unten, denen seine Ehre, die Fortsetzung seines Werks obliegt. Sie sind als Glaubige in ihre *reëlement* im Himmel, dorthin erhöht, er ist durch den Geist in ihnen auf Erden, und kann in ihnen nicht müßig sein zu thun, was seines Amtes ist. Daher jener ganz aufs Thun und Handeln gerichtete Zug, jene praktische Energie der reformirten Frömmigkeit in allen Beziehungen. ² Daher vornehmlich jener Eifer und jene Frische der Vielgeschäftigkeit, als *Christus non otiosus* Land und Meer zu durchziehen, um zum Gehorsam des Glaubens zu bringen, ³ jener politisirende Trieb, das Allgemeine der Gesellschaft

¹ Vgl. die Erklärer zu Heidelb. Katech. fr. 32.

² Man könnte freilich von der Idee der Vorbildlichkeit des in mystischer Union mit den Glaubigen stehenden Christus eine andre Anwendung erwarten, wenn diese ausschließlich auf den Stand der Erniedrigung bezogen würde. Aber wie der Stand der Erniedrigung einerseits nur der Durchgang war zum Standpunkt der Erhöhung Christi, andererseits die Bedingung seiner eigenthümlichen, als solche nicht nachzunehmenden passiven Erlöserthat: so kann die *unio mystica*, als welche mit dem verherrlichten Christus stattfindet, nur eine solche Nachahmungspflicht der Glaubigen mit sich führen, welche wenigstens zugleich das Wirken des erhöhten Christus zum Vorbild nimmt. Ueberdies ist auch vom Erniedrigungsstande vornehmlich die Seite der Lebensbethätigung vorbildlich, welche im aktiven Verhalten nach aussen, in der Wirksamkeit des Gehorsam üben besteht, welcher als sündlos und vom h. Geist von vorn herein erfüllt, vom Proceß der Wiedergeburt und Bekehrung nicht in dem Sinn Vorbild sein kann, wornach dies eine Nachahmung durch unser Thun fordert.

³ Calvin hat die ersten protestantischen Missionäre ausgesandt. Wie lange pausirte dagegen die lutherische Kirche, bis sie auch auf die halbreformirte Spener'sche Anregung hin etwas Aehnliches unternahm! Hören wir, wie ein Neuerer die Mission aus dem protestantischen Bewußtsein gegenüber dem katholischen begründet, so finden

theokratisch zu ordnen, jene mitunter bis zur stürmischen Hast sich steigernde straffe Rüstigkeit und alle Zeit schlagfertige Tapferkeit, die sich nicht lange besinnt, eine die individuelle Ansicht und Forderung genirende Schranke, besonders in kirchlicher Beziehung, als Beeinträchtigung Christi niederzuwerfen, ja wohl auch die Kirche selbst immer neu zu formiren¹ und zu reformiren etc. alles nur damit Christus allein herrsche. Wiederum aber beruht eben darauf auch eine gewisse conservative Zähigkeit innerhalb der reformirten Kirche, weil die der Kirche vom Haupte geschenkten Gemeingüter von der Gesammtheit als solcher bewahrt werden, und weil jener organisirende Trieb Formen der Verfassung geschaffen hat, durch welche sich das Interesse und die pflichtmäßige Sorge der Einzelnen für die gemeinsamen Güter unmittelbar betätigen kann. Wie ruhig geht dagegen der gute Lutheraner seinen Tag dahin, unter der alles leitenden Königsherrschaft Christi, in

wir lauter ächt und spezifisch-reformirte Gedanken, wie sie der alt-lutherschen (vorspenerschen) Anschauung ferne liegen. Hauff in Stud. der wirtemberg. Geistlichkeit 1844. S. 151 ff. Wird mit dem Glauben Christus als Lebensprincip in die Glaubigen gesetzt, so gehen auch die Regungen des von diesem Principe erweckten Lebens auf die Verherrlichung Christi hin. Je tiefer der Glaube von dem Gefühl eignen Unvermögens durchdrungen ist, desto deutlicher tritt mit ihm das Bewußtsein einer göttlichen Fülle, die man in Christo besitzt, in der Seele hervor, und diese innere Fülle, welche als Kraft Christi empfunden wird, dringt auch nach aussen, um dieses Leben in Christus in der Aussenwelt darzustellen. Der Glaube ist in Christo concentrirtes und aus ihm sich entwickelndes Leben, wodurch dasjenige innere Einverständniß mit seinem Geiste bewirkt wird, welches allein den Menschen im höheren Sinn zu einem Organ Christi machen kann. — In dem mit dem Glauben in das Gemüth aufgenommenen und den Lebensmittelpunkt bildenden Christus ist auch ein tieferes Eingehen in seinen Sinn und Rath gegeben, und zwar in seinen Rath, nicht bloß, sofern er das eigne Individuum, sondern sein Reich und dessen Entwicklung im Großen betrifft. Die Aufmerksamkeit, womit der Glaube auf das, was für das Reich Gottes Noth thut, achten lehrt, zieht nicht bloß in Beobachtung, sondern in Mitwirkung die Theilnahme auf die Angelegenheiten des Reichs Gottes hin“ u. s. w.

¹ *L'église n'a pas fait les individus ce qu'ils sont; ils l'ont faite et la font incessamment ce qu'elle est. Vinet.*

der Geduld und Selbstbeschränkung, in der anspruchlosen Wirkung dessen, was der besondere Beruf fordert, im Vertrauen auf den, der im Regimente ist, und der, ein mitleidiger Hoherpriester, sich ihm selbst dargiebt zur wesentlichen Vereinigung im Sakrament, zu Trost und Stärkung, zu einer realen Seligkeit schon in der Gegenwart. Ihm ist die Kirche nicht ein Objekt für seine gestaltende Thätigkeit, sondern der groſse Rahmen, innerhalb dessen sich durch die Sakramente die eine *unio mystica* schaffende Heilsthätigkeit Christi vollzieht, von dem er nichts weiter anspricht, als daſs Wort und Sakramente darin gut bestellt seien. Die Idee der *unio mystica* als Princip auf das eigene werkthätige Handeln zu beziehen, ist seiner Betrachtung durchaus unmöglich; vielmehr ist ihm die durch die kirchlichen Sakramente gewonnene mystische Union mit Christus nur das Medium, sich in die Tiefe des göttlichen Wesens selbst hineinzuleben. Seine Richtung, welche ihm jene Idee vorzeichnet, ist die centrale, nicht die peripherische. Sein Thun überhaupt ist nicht sowohl nach auſsen gerichtet, nicht ein weltreformatorisches, sondern zunächst nach innen, der Kampf der Heiligung durch tägliche Buſse und Erneuerung und durch die Sorge der Wachsamkeit, seinem Haupt nicht untreu zu werden, die Segensgemeinschaft mit ihm nicht mehr zu verlieren etc. Hierauf beruht der Vorwurf der politischen Passivität, welchen die deutschen Jahrbücher immer gegen die Deutschen wiederholten, als Frucht des protestantischen Geistes, der sich mit der innern Freiheit, der Bürgerschaft im Himmel begnügt, die Politik als Regale betrachtet, und um gutes Regiment, wie um gutes Wetter nur betet. S. z. B. Nr. 2, 1843. Hierauf beruht gleichfalls die Erscheinung, daſs innerhalb des lutherischen Kirchenorganismus der Einfluſs des leitenden Standes viel bedeutender ist, daher auch wesentlichen, für die kirchlichen Gemeingüter destruierenden Neuerungen, die von dort ausgehen, die Gemeinde fast widerstandlos preisgegeben ist.¹ Ueberhaupt gehört hieher der ganze Mangel an praktischer

¹ Es ist merkwürdig und auf lutherschem Boden durchaus ohne Analogie, daſs die angesehensten und „rechtsinnigsten“ ref. Theologen, welche nicht selten später als Säulen der Kirche angesehen wurden, bei ihrem ersten Auftreten durch dasjenige, was sie etwa Indivi-

Energie, wie er wenigstens dem Reformirten auffällt, jener Quietismus der Frömmigkeit, der dem Reformirten als fromme Selbstsucht erscheint, welche nur für sich selig werden, nicht aber das

duelles, von der gäng und gäben, dem populären Gemeindebewusstsein mundgerechten Form Abweichendes in die Behandlungsweise des Lehrstoffs brachten, bei der ihre geistlichen Rechte mit Eifersucht wahrnehmenden „gläubigen Gemeinde“ häufig in den Verdacht der Ketzerei kamen. (S. d'Outreint Vorrede zu seiner Erklärung des Heidelb. Katechism.) Im Lutherthum geschieht es dagegen nur, daß an den dogmatischen Kämpfen der Theologen unter sich die Layen durch Parteiungen Theil nehmen, wie die thüringischen Bauern, die sich als Substanzer und Accidenzer prügeln. Von sich aus eine *εργασία* des Worts ihrer Seelsorger“ zu üben lernte die Gemeinde erst im Pietismus. Auch verdient hier eine Differenz der religiösen Volksbücher erwähnt zu werden. Wo sind bei den Reformirten die den Lutheranern so unentbehrlichen Gebet- und Liederbücher? Und wo bei den Lutheranern die zahlreichen in Katechismusform gestellten, oft sehr gründlich eingehenden Unterweisungen, die populären und doch ins Einzelne sich verbreitenden Schriftauslegungen? Dort handelt sichs um die Pflege des *Commercium* der Seele mit Gott und Christus, hier um die Ausrüstung, um Rechenschaft zu geben Jedermann, und nach dem Kanon der wohlerkannten Wahrheit zu wandeln und zu handeln. Selbst in die Pädagogik hinein zieht sich der uns hier beschäftigende Unterschied. Daß selbst Kinder angehalten, und mit dem Bewusstsein erfüllt werden, für das Reich Gottes zu wirken, wie ein Traktat: die Missionskinder, thut, ist nur auf reformirtem Boden möglich, ebenso, daß wie wir in Stillings Leben und in seinem Heimweh sehen, die Pädagogie der Erfahrung darauf bezogen wird, den Helden, Stilling oder Eugenius, zu einem Werkzeug für das Reich Gottes zu machen, und daß im Bewusstsein des Helden selbst diesem Hauptverhältniss das andre der Selbstbildung und Heiligung durchaus dienend untergeordnet ist, während das lutherische Bewusstsein vielmehr umgekehrt alles persönliche Streben auf das in der eignen Seele zu realisirende Reich Gottes beziehen, die eigne Seligkeit der Rechtfertigung und Vollendung als die erste Aufgabe betrachten, und nur untergeordneter Weise und unter genau indicirtem Beruf und gemessener Sphäre das positive Einwirken in den Gang des Reichs Gottes als Complex der Kirche und Welt sich zum Ziele des Strebens setzen wird. In dieser Sphäre der Aktivität nach aussen haben wir das umgekehrte Verhältniss des Individuums in beiden Confessionen wie §. 17.

Reich Gottes in der Welt anbauen will, und es daher auch nicht zu selbstständigen gemeindekräftigen Verfassungsformen bringt. Hiebei ist nicht Rücksicht genommen auf eine dogmatisch der reformirten Kirche angehörige Fraktion, die obiger Darstellung dadurch zu widersprechen scheint, daß sie der Gesammtheit der Glaubigen weit nicht diese Stellvertretung Christi zuschreibt, den Anglicanismus. Allein dessen Verfassungsprincipien zeigen zwar einen Mangel an tieferer Verarbeitung der dogmatischen Ideen, sind jedoch, genauer betrachtet und diesen Mangel zugegeben, keineswegs eine Instanz gegen obige Auffassung, sondern treten der lutherischen Betrachtungsweise gegenüber doch immer noch auf die reformirte Seite, und es zeugt von Oberflächlichkeit, wenn neuere und ältere Lutheraner den Anglicanismus, welcher selbst immer ein viel richtigeres Gefühl hatte, wegen seiner Kirchenverfassung sich verwandter glaubten. Die lutherische Hinneigung zum Episcopat ist keine principielle, sondern nur Folge seiner principiellen *incuria* um solche Sachen, einer *incuria*, welche darum das historisch Gegebene, unter der Königsherrschaft Christi Gewordene sich gefallen läßt, und nur aus indicirter dringender Gewissensnoth davon abgeht. Nach anglikanischen Principien ist der Episcopat zunächst eine von Christo vorgeschriebene, persönlich eingesetzte Form der Verwaltung seiner Kirche, mithin eben so *juris divini*, wie nach sonstiger reformirter Ansicht die aktive Betheiligung der Gemeinde *juris divini* ist. Es herrscht also nur Verschiedenheit hinsichtlich der Gestalt des irdischen Regiments Christi über seine Kirche, und es setzt sich eben in dem von Christus eingerichteten Episcopat seine Herrschaft über die weltlichen Dinge in Ausführung, indem der an das Wort gebundene Episcopat der Gesellschaft in Staat und Welt gegenüber als eine Auktorität auftritt, welche das göttliche Maafs an die Bewegungen und Aktionen derselben legt. Es ist eine Form der Christokratie. Wenn Christus herrscht durch sein Wort und durch seinen Geist, so hat dieser Geist die Bischöfe zu seinen, auch in der Staatsgesellschaft mit Auktorität dastehenden, vorzüglichen Organen. Sie sind die Organe der Stellvertretung Christi, welche er sich als die für die Welt tauglichsten selbst gegeben hat. Gerade

unter der Direktion der Bischöfe entwickelt aber der Anglikanismus jenen praktischen weltreformirenden Charakter in hohem Grade. Sie stellen gleichsam Christus in der Königsherrschaft des Erhöhungstandes dar, die Layen-Glaubigen Christus im Gehorsam des Erniedrigungsstandes. Nach der sonstigen reformirten Anschauung ist Beides in jedem Glaubigen vereinigt.

§. 19.

Doch wir müssen nun die letzte Königsfunktion des erhöhten Gottmenschen noch ins Auge fassen, diejenige, welche die christologische Vorstellung nach der Zukunft hin begränzt und abschließt, den *reditus ad judicium*. Auf eine Differenz in der Vorstellung von dem persönlichen Zustande des Gottmenschen ist schon hingewiesen. Die verschiedene Fassung der Himmelfahrt und *sessio ad dextram* muß auch diese Rücknahme der ersteren beiderseits etwas anderes gestalten. Während lutherisch dabei eine organische Veränderung in der Person Christi rücksichtlich der Leiblichkeit vorzugehen scheint,¹ jedenfalls ein nun ständig bleibender *modus* dieser seit der Himmelfahrt illokal existirenden omnipräsenten eintritt, da der sichtbar wiederkommende auch sichtbar in der Schaar der Seligen bleiben und Gott repräsentiren wird: so ist reformirter Seits diese Modifikation des persönlichen Zustandes unnöthig, da der Leib Christi bereits die menschliche Circumscription hat, und nur *certo loco* sich befindet, wo ihn z. B. Stephanus, der ein geschärftes Gesicht hatte, gesehen. Er braucht also nur die Ortsveränderung vorzunehmen, welche trotz der *aquae sublunares* und anderer Schwierigkeiten um so leichter ist, da die ganze Gestalt der Welt eine Umformung erleiden wird. Während also in Betreff des persönlichen Seins diese letzte Aktion keine Veränderung von der vorigen Weise mit sich führt, so ist dies dagegen sehr der Fall in Betreff der Art und Weise der Wirksamkeit. Diese wird jetzt wieder eine solche sein, wie

¹ Vgl. jedoch Luthers großes Bekenntniss, Werke XX, S. 1186 ff.

in den Tagen der Erniedrigung; es wird die menschliche Natur wieder das Organ einer direkten, unmittelbaren Einwirkung auf die Welt und die Menschen sein, und zwar derjenigen Einwirkung, welche göttliche Allmacht manifestiren wird, welcher zum Organ zu dienen jetzt die menschliche Natur wird fähig geworden sein. Die lutherische Doktrin kennt eine solche Verschiedenheit der Wirkungsweise nicht, weil nach ihr die ganze Zeit von der Himmelfahrt an dieselbe göttliche allmächtige und allgegenwärtige Wirksamkeit auf die gesammte Welt von beiden Naturen des Gottmenschen ausgeübt wurde. Nur das Was? der Wirkung und die Erscheinungsform des Wirkenden wird anders sein. Lutherisch also reiht sich der *reditus ad judicium* ganz an die vorherige Weltregierung des gottmenschlichen Königs und ist um kein Haar wunderbarer als diese; er ist nur der ganz analoge Abschluß von dieser, welche in ihrem ordentlichen Gange die der Trinität persönlich geeinte allgegenwärtige menschliche Natur zum Mitfaktor hat. Reformirt ist der *reditus* in anderer Weise natürlich, und verhält sich zu dem Wirken des Gottmenschen vorher, wie die reale Ausführung zu dem idealen Plane. Es wiederholt sich gewissermaßen dasselbe Verhältniß, welches zwischen dem Todtsein im Grabe, d. h. dem Sein der Seele im Paradiese und der Auferstehung stattfand, als der Wiederaufnahme der Aktuosität nach Aufsen, die im Zwischenstande nicht wie im lutherischen *descensus* da war. Bei der Neigung der reformirten Betrachtungsweise, Contraste in der epischen Entwicklung zu vermeiden und bei der großen Rolle, welche der heil. Geist als Stellvertreter Christi spielt, darf es nicht wundern, daß Manche sogar die leibliche Wiederkunft zum Gericht ideal aufgefaßt haben, auch diese Funktion dem heil. Geiste, somit bloß mittelbar dem Gottmenschen zuschreibend. Dann bliebe ihm unmittelbar nur die Aktion gegen Gott hin, die *depositio regni*, und sofort das persönlich sichtbare Walten in der Schaar der auferstandenen, ihm in seinen himmlischen Ort entgegengerückten Seligen. Auch dieses Entgegenrücken, die Auferstehung wäre die Arbeit des vollendenden heil. Geistes, der eben dadurch den mystischen Leib Christi zur Ganzheit und Reife bringt. Für den

Lutheraner besteht jener Contrast nicht in der That; der Gottmensch ist der ununterbrochen unmittelbar wirksame. Die *depositio regni* endlich ist ein Moment, den die lutherische Lehre gar nicht besonders fixirt. Es kann keine *depositio* stattfinden in ihrem weiteren umfassenderen Begriff des *regnum*, das der Gottmensch angetreten hat, wogegen die reformirte Lehre unter dem Königsamt Christi ausschließlich das *regnum gratiae* verstehend dies allerdings verschwinden sieht vor dem *regnum gloriae*, worin die mittlerische Funktion ihr Ziel erreicht hat. Die *depositio regni* ist also die Form des Abschließens von Seiten des Mittlers Gott gegenüber,¹ wie das Gericht diese Form der Welt gegenüber. Jene Art von Regierung, wie sie Christus geübt hat seit der Himmelfahrt, hört mit dem Gericht auf. Nun herrscht Gott vollkommen als der Barmherzige und Gerechte in der Welt. Im Reich seiner Barmherzigkeit ist aber der Gottmensch ewig sein Repräsentant.² Lutherisch ist er Gottes Stellvertreter im ganzen Gebiet des Lebens, und seine bisherige Herrschaft hört in keinem Betracht auf, sondern ihre Erscheinung modificirt sich bloß. Als Inhaber des *regnum potentiae* beherrscht er in Ewigkeit auch die Hölle, und wie die Seligen in ihm Gott schauen

¹ Mastricht p. 1096. *Christus regnum h. e. ecclesiam sistet patri (procul olim praesides in provincias missi reddebant provincias Caesari) eique repraesentabit, ut victoriae suae trophaeum, quo in eis plenâ gloriâ aeternum regnet ac triumphet. Ipse filius subjicietur ei, qui sibi omnia subjecit — quoad potestatem mediatoriam, quando cessante ejus regno vicario, quod hic patri traditurus dicitur, manifestabit planissime, quod omnia, quae per se ut hominem et mediatorem facta sunt, Dei potentia, auctoritate et nomine facta sint.*

² Mastricht p. 1100. *Reformati, quamvis agnoscunt, Christum repraesentato Patri regno non regnaturum amplius eo modo, quo nunc regnat per verbum, sacramenta disciplinam etc. regnaturum tamen cum patre in omnem aeternitatem statuunt. cf. p. 482. Denn wenn auch vielfach das Sein Gottes Alles in Allen als praesentia immediata der heil. Trinität beschrieben wird, als eine communicatio Dei, qua se ipsum Deus, quantus est, in electos profundet (Mastr. p. 1097), so ist doch die fruitio Dei auch eine visio Dei als actus totius hominis, mithin auch körperlich, was nur in Christo als Gottmenschen geschehen kann.*

und ihre Seligkeit genießen, so werden die Verdammten, unter welchen gerade die letzte Stufe einnehmen solche, denen er selbst seinen Leib und Blut mitgetheilt, und in denen er durch seinen Geist zur Wiedergeburt gearbeitet hatte, schauen, in welchen sie gestochen haben, und unselig sein. Nicht blofs die Seligen sind sein Leib, als dessen Wundenmale gehören auch die Verdammten dazu.

Gehen wir noch einmal zurück auf die *depositio regni*, so ist dieselbe zugleich der Schluß der Prophetie und des Pontifikats, und zwar so, dafs, wenn das Gericht den letzten prophetischen und königlichen Akt zugleich darstellt, die *depositio* von Einer Seite als die letzte königliche Priesterfunktion zu betrachten ist. Ausdrücklich heifst es, dafs das Reich nicht dem Vater übergeben werde, damit nun dieser auf die bisherige Weise anstatt des Gottmenschen fortregiere (Mastr. pag. 1100). Sondern diese vom Gottmenschen als solchem geübte Herrschaft wird schlechthin aufhören mit demjenigen Akt, worin sich der Effekt, das Resultat des bisherigen Königswaltens und Mittlerthums überhaupt real darstellt (s. Mastr. pag. 1096 oben Note). Als aktive Darstellung des Gottmenschen vor den Augen Gottes, somit als eine Thätigkeit desselben auf Gott hin ist es eine priesterliche Funktion, die eigentliche Consummation des Priesterthums als Intercession. Wie das persönliche Sein des Gottmenschen von Anfang an der Spiegel ist, in welchem Gott die Menschen anschaut; wie die reale Person des Gottmenschen zugleich die ideale Vorstellung aller zu ihm von Ewigkeit her gehörigen, aber nur successive ihm realiter einverleibt werdenden Erwählten ist, so bildet die *depositio regni* als gottmenschlicher Akt die absolute Vollendung dieser gottmenschlichen Selbstdarstellung, diejenige Vollendung, in welcher die gottmenschliche Person sich in ihrer Fülle, mit allen ihr nun wirklich und faktisch zugehörigen Individuen, also sich in ihrem völlig ausgewachsenen und gereiften $\sigma\omega\mu\alpha$ Gott darstellt, auf welche Darstellung vor den Augen Gottes sofort der ewige Moment des Seins Gottes Alles in Allen eintritt. In so fern als die gottgefällige und gottgenügende Qualität aller Einzelnen nur beruht auf ihrer Zugehörigkeit zum Gottmenschen,

ist auch diese Darstellung wesentlich eine Intercession desselben, des Hauptes, für sie, seine Glieder. Insofern aber, als die einzelnen Glieder durch ihren Zusammenhang mit dem Haupte jetzt selbst in immanenter Gerechtigkeit vollendet, und der respektiven göttlichen Norm adäquat geworden sind, so ist dieser Depositions-Akt zugleich ein realer Opfer-Akt des Gottmenschen, die Wiederholung des Opfer-Akts, da er sich persönlich Gott darstellte, im umfassendsten Sinn, ja die zu seiner persönlichen Opferung wesentlich gehörige, sie integrierende und vollendende Opferung seines mystischen Leibs,¹ welcher so fort entspricht der Genuß der völligen Gottgemeinschaft als Gesamtgenuß.

Sofern nun alles Handeln in dem gottmenschlichen Wirken überhaupt, also auch in diesem letzten mittlerischen Akte auctoritativ von der göttlichen Natur des Mittlers allein ausgeht, so läßt sich die *depositio regni* von der Seite ihrer Aktion nach Gott hin, wonach sie die nun in Ewigkeit perennirende Darstellung des Gottmenschen in seinem vollendeten mystischen Leibe ist, betrachten als die kosmisch vollendete Realisirung dessen, was im Gnadenbunde der Sohn von Ewigkeit auf sich nimmt. Wie dort dem Anbieten des Sohns die Guttheißung des Vaters entspricht, so hier der vollendeten Leistung des Sohnes die jene *justificatio* der menschlichen Seele des Gottmenschen nach dem Tode in höchster Potenz wiederholende und auf Alle ausdehnende Justifikation des Vaters, deren Reflex der vollendete Seligkeitsgenuß, die reine Freude der seligen Menschheit im sie durchströmenden heiligen Geiste ist.

Erst hier in der Ewigkeit *a parte post* nach der Gesamtentwicklung des Gnadenreichs haben wir jene innertrinitarische Aktion der Personen der Trinität, und zwar in Betreff der Gesamtheit, welche das lutherische System im zeitlichen Rechtfertigungs-Akt der Einzelnen statuirt. Die wirkliche objektive Justifi-

¹ Ursin. p. 126. Der Mittler hat unter andern Funktionen die: *sua virtute tandem abolere in nobis peccatum et efficere, ut cessemus peccare, et inchoemus novam obedientiam, hoc est, ut imaginem dei in nobis renovet, et ecclesiam puram in conspectum patris adducat, 1 Cor. 15. Tradet regnum patri etc.*

kation der Einzelnen als göttliches Urtheil fällt erst auf die durch die *justitia infusa* wirklich gerecht gewordenen, und ist nur der Reflex der wirkenden göttlichen Gnadenhandlung auf sie in das zeitliche Bewußtsein der Glaubigen, bildet also nur die subjektive, aber wahre, vom heil. Geist gewirkte, Anticipation dieser beim Gericht Statt findenden Gerechtsprechung.

Die reformirte Betrachtung, so weit sie sich im explicirten Dogma ausspricht, liebt es freilich nicht, diese Momente, die sich aber als die wirklich unabweislich zu Grund liegenden ergeben, hervorzuheben. Sie hat eher Neigung, auch hier die ökonomische Seite gleichsam episch sich zu objektiviren. Daher denn mit der *depositio regni* von Seiten des Sohns, und dem damit eintretenden Allessein Gottes in Allem, als womit der Zweck der diesseitigen Schöpfung und Heilsoffenbarung erreicht, die Oekonomie des Sohns vollendet ist, etwa eine neue auf die jenseitige Geisterwelt bezügliche Oekonomie des Vaters eintritt, auf welche allerdings auch schon die Heilsökonomie des Sohns hinarbeitete: *Novus tunc emerget rerum ordo in Oeconomia patris etc.* sagt Nicol. Nonnen in den *Meditationes de summo dominio Θεανθρωπῆς* 1746. Gerade umgekehrt in der herrnhutischen Anschauung,¹ nach welcher gerade dann erst die eigentliche Oekonomie des Sohns wieder angeht, indem ihm der Vater das Regiment wieder übergiebt, das er seit der Menschwerdung geführt hatte. Hier macht mithin die Oekonomie des Vaters nur ein irreguläres Interregnum aus von der Incarnation an bis zum Weltgericht, herbeigeführt durch die Nothwendigkeit des Erlösungswerks, das den Sohn bewog, das Scepter abzugeben und seinen Lauf von unten durchzumachen. Vorher regierte der Sohn-Schöpfer, und nachher regiert der Sohn-Erlöser als Menschensohn.

Es ist nicht der Ort, in das Gnostisirende der Zinzendorfschen Theorie hier weiter einzugehen. Sie kommt uns, während wir sie auf reformirter Bahn wandeln sahen, hier nur als Be-

¹ „So wird der Mensch Christus vom Ruhebett aufstehen, und wieder die Mittelsperson sein, die die Creatur in der Familiarität mit der h. Dreieinigkeit ewig erhalten wird.“ Discourse S. 115.

gleiterin der lutherischen Endanschauung von der ewigen Herrschaft des Gottmenschen als solchen in Betracht. Was enthält dagegen jene reformirte Aussicht auf einen *novus rerum ordo in oeconomia patris* nach Beseitigung der Oekonomie des Sohns, als ein dunkles Gefühl, eine Art von Geständniss, daß in dem Gottmenschen selbst doch noch nicht die absolute Gottoffenbarung gegeben, daß wie die menschliche Natur des Gottmenschen nicht völlig *capax* der göttlichen ist, so auch der ganze ökonomische Aeon, welchem Christus vorsteht, nur eine transitorische Bedeutung hat, und nach seinem Verlauf neue, durch die Vereinigung des göttlichen Wesens mit der Menschheit keineswegs im Princip erschöpfte und bestimmte Manifestationen möglich sind?

Wir müssen aber, wozu uns die letzte Bemerkung Anlaß giebt, noch ausführlicher eingehen auf die Personlehre, welche bis in diese Region der nachzeitlichen Ewigkeit ihre Differenzen wirft. Schon die letzten Königs-Akte des mittlerischen Amts haben dadurch einen etwas verschiedenen Charakter, daß darin reformirt die menschliche Natur nur ministerialiter, lutherisch autoritativ wirksam ist. Gilt dies bloß ministeriale Theilnehmen der menschlichen Natur von allen Akten, so gilt es von einigen in dem ganz besondern Grade, daß die menschliche Natur dabei als die durchaus zufällige Form, wodurch sich die göttliche Thätigkeit ausübt, erscheint. Es sind dies die nach Aussen wirkenden Akte der Allmacht, so fern sie nicht Bezug haben auf die Glaubigen. Nicht gehört hieher die *innovatio mundi*, so fern diese eben in einer gottmenschlichen *purgatio* der vorhandenen Welt besteht, um sie zum angemessenen Wohnsitz der Glaubigen zu machen. Wohl aber die *resuscitatio reprobtorum*. Denn *fidelium resurrectio a Christo procedet ut mediatore, virtute unionis illius, quam habent cum Christo, infidelium vero resurrectio a Christo procurabitur ut Deo per virtutem solius omnipotentiae suae* (Mastr. p. 1094). Die *pronuntiatio sententiae condemnationis* ist sofort wieder ein Geschäft des Gottmenschen als solchen. Aber die *executio* dieser Sentenz ist nicht mehr seine Sache, außer so fern sie ein rein privatives Thun ist, *abjiciendo reprobos e conspectu suo*, die wirkliche materielle Execution

(*in locum igne et sulphure ardentem*) erfolgt durch die reine *justitia vindicativa Dei*. Jenes im Abwehren vom Genuß der Gottgemeinschaft bestehende Werk ist in der That kein Werk, da die *reprobi* von Haus aus die dieser Gottgemeinschaft entbehrenden sind. Worin besteht nun die Thätigkeit des Gottmenschen in der Ewigkeit nach dem Weltgerichte? Während ausdrücklich sein Pontifikat, seine Prophetie und sein mittlerisches Königsthum als mit der *periodus finiti hujus modi* aufhörend dargestellt werden, soll er in anderer Weise mit dem Vater fortregieren (s. oben S. 170 Note). Seinen Thron wird er auch nach der *restitutio rerum omnium* inne haben *in omnem usque aeternitatem* (Mastr. 478). Wenn nun schon für die Gegenwart unterschieden wird das *regnum essentielle*, welches der göttlichen Natur als solcher zukommt, und *personale*, welches das gottmenschlich mittlerische ist, das mit der *consummatio mundi* aufhört, so kann jenes ewige *regnare cum patre* nur das trinitarische Walten des λόγος sein, in so fern dem Gottmenschen, auch seiner menschlichen Natur *per communicationem praedicamentalem* zustehend, als dieselbe mit jenem persönlich verbunden, jetzt den höchst möglichen Grad von Durchdringung, Vollkommenheit und Seligkeit erreicht hat. Die Frage ist aber, ob dieses *regnare* als Funktion des Gottmenschen noch eine spezifische Wirksamkeit auf die Seligen bezeichne, oder bloß einen exochischen Grad des eigenen Seligkeitsgenusses, wie denn auch die Seligen sollen mitherrschen im Leben? Unter jener spezifischen Wirkung ist zu verstehen nicht die Wirkung, welche auch in ihrem Maasse die Seligen aufeinander ausüben, und worin das genossenschaftliche Seligkeits-Moment besteht (*societatis coelestis ineffabilis gratia et praestantia, in praesentia et conversatione suavissima cum spiritibus perfecte justorum hominum, cum sanctis angelis, cum mediatore Jesu* (Mastr. 1094), sondern die Wirkung der *communicatio Dei, qua se ipsum Deus, quantus est, in electos profundet* (*ibid.*), ob diese sich fortwährend durch die menschliche Natur des Gottmenschen und in welchem Sinn vermittelt? Es lassen sich unschwer zwei Vorstellungen erkennen, zwischen welchen die religiöse Ansicht

schwankt und deren einzelne Züge wohl auch unbewußt durcheinandergemengt werden. Nach der Einen *mediatione et mediis adjumentisque praesentibus remotis Deus triunus praesentia sua immediata omnibus sanctorum necessitatibus plenissime subveniet ac virtute et effectui supplebit omnia media, et quaecunque desiderari possint (l. c.)*. Das *Deum videre* ist ein *actus intellectus, qui spirituali lumine perfundetur purissimo*. Kurz, der Selige wird selbst in jedem Betracht *purissima Dei imago* sein, freilich als Resultat des mittlerischen Wirkens im *regnum gratiae*, und in mannigfaltig verschiedenem Maasse annähernder Stufen nachgebildet dem Gottmenschen, dem Haupte, in dem das ganze Reich der Seligen gipfelt. Dieser wird jetzt nach seiner menschlichen Natur die absolut grösste Seligkeit genießsen, welche überhaupt ein Geschöpf genießsen kann, weil er die absolut grösste Vollkommenheit hat, den — *quantum natura finiti patitur* — vollendeten Reflex der Vollkommenheit und Seligkeit des dreieinigen Gottes selbst. Aber auch *quisque tantum consequetur gloriae et beatitudinis, quantum sibi perfecte glorificando sufferit*. Aber wie das Princip seiner Seligkeit und Vollkommenheit das dem Gottmenschen inwohnende Göttliche ist, so auch bei den nur durch ihn zu diesem Zustand geförderten, von Einem Geiste, wie er, durchwalteten, mit dem *λόγος* gleichfalls unmittelbar, wenn auch nicht in persönlicher Einheit, communicirenden. Kurz, der Gottmensch hat ein aktiv-vermittelndes Organ zu sein ganz aufgehört, da das Ziel dieser seiner Thätigkeit erreicht ist, und die Seinen nun wahrhaft seine, wenn auch niederen Brüder, seine Miterben und Mitherrscher sind. Nur im genossenschaftlichen Sinne, so wie nämlich ein jedes Glied selbst ein Moment der Seligkeit aller andern ist, so fährt auch das Haupt fort dies zu sein, nicht als ob es hinfort eigentlich gottmenschliche Wirkungen auf sie ausübte, sondern so fern die *communio* der Glieder mit ihm nun so enge ist, daß die in ihm absolut vollkommene Seligkeit sich in ihrem Anschauen als eigenes Seligkeitsmoment reflektirt. Daher eben auf das Anschauen des verherrlichten Gottmenschen das Hauptgewicht gelegt, und die aus der

Gemeinschaft mit ihm resultirende Seligkeit hauptsächlich in jenes gesetzt wird.¹

Die andere Ansicht dagegen kennt kein Sein Gottes Alles in Allen als vermittelt durch den Gottmenschen in ewig gegenwärtiger Vermittlung. Derselbe ist mithin nicht blofs im zeitlichen Gnadenreich Mittler, sondern auch im ewigen Reich der Herrlichkeit, denn er ist als Gottmensch das absolute Organ, durch welches schlechthin jede göttliche Lebensmittheilung erfolgt, das einzige ausschließliche Band jeder menschlichen Gemeinschaft mit Gott. Wie daher der λόγος vor der Menschwerdung nur mit Rücksicht auf sie wirksam war, mithin der Gottmensch in der Idee schon vor der wirklichen Incarnation die Gottgemeinschaft vermittelte: wie der Dreieinige sich im vorzeitlichen Rathschluß nur im Gottmenschen mit der Menschheit zur Lebensgemeinschaft zusammenschließt, so daß keine Gottgemeinschaft als nur im Gottmenschen möglich ist: so ist auch die selige Gemeinschaft im Reich des ewigen Lebens und der Herrlichkeit eine nur im Gottmenschen stehende reale Lebensgemeinschaft mit Gott, die vollendete Aktualisirung jenes im Rathschluß an sich gesetzten Verhältnisses. Wie demnach die *fruitio Dei* als Anschauen Gottes nur im Gottmenschen geschieht, so geschieht auch jetzt alle Beseligungs-Wirkung des Dreieinigen nur durch den Gottmenschen. In ihm haben die Seligen das Leben. Gott ist ewig wirklich für sie nur als die Gottmenschheit.²

¹ So läßt Boyle (himmlischer Liebestriumph, K. 21) die Seligkeit des ewigen Lebens hauptsächlich bestehen in dem Verkehr mit den vollendeten Gerechten, den Engeln und Christo, und zeigt K. 22 besonders, „daß des Heilands Anschauen unsre eigne Seligkeit selbst vermehren werde.“ Vgl. S. 167: „Der Himmel wird uns noch so angenehm sein, wenn wir daselbst herrschend sehen werden denselben, welcher so viel Unglück für uns, und wir für ihn ausgestanden. Ja weil unsre Liebe im Himmel wird vollkommen sein, so wird die unaussprechliche Seligkeit unsers lieben Heilandes die unsrige nothwendig so sehr vergrößern, nachdem die Liebe, so wir zu ihm tragen, wird groß sein.“

² Diese Ansicht liegt nicht selten im Ausdruck, wobei dann doch der streng gefasste Sinn in die obige zurückgeht. Der Ausdruck bloß
Schneckenburger, Christologie.

Diese beiden Ansichten haben ihre Analogie in den ebenfalls auseinandergehenden Vorstellungen vom Zusammenhang der Menschwerdung mit dem Sündenfall und vom Verhältniß des gottmenschlichen Mittlers zu den Engeln. Ist die Menschwerdung nur des Sündenfalls willen geschehen, so fällt mit der Aufhebung der Folgen des Sündenfalls die aktive Bedeutung der gottmenschlichen Person für die Gesammtheit hinweg, und sie braucht kein anderes Haupt als den λόγος schlechthin, in welchem sie wieder, wie die Engel, zur Einheit befaßt ist. Umgekehrt ist der Gottmensch als solcher auch das Haupt der Engel, so war er *incarnandus etiamsi Adam non peccasset*, und er bildet für den Menschen schlechthin, den Adam in Urgerechtigkeit, nicht bloß für den gefallen Menschen das nothwendige Band der Gottgemeinschaft. Wenn einerseits die Ehrfurcht vor Christus zu dieser Behauptung trieb, so hielt doch wieder die Scheu vor transcendenten Behauptungen über die Schrift hinaus, und das als Basis des Erlösungsbewußtseins festgehaltene Sündenbewußtsein ab, jener ohnehin in der Consequenz des absoluten Determinismus liegenden Neigung ganz zu folgen. Es ist

behält die Form der eigentlichen gottmenschlichen Thätigkeit für dasjenige bei, was Christus den Seligen ist; aber es ist genau genommen immer nur die Aktivität gemeint, wodurch Christus sie in die Seligkeit einführt, was allerdings eine mittlerische, aber eben die letzte mittlerische Thätigkeit ist, und die *depositio regni* nach sich hat. Es wiederholt sich demnach, was wir von dem Verhältniß des Erhöhten überhaupt gefunden haben. So derselbe Boyle S. 167, 169. „Wir haben an Christo eine so reiche und überflüssige Segensquelle, daß er — auch ferner darauf bedacht sein wird, — wie er uns seiner Freude theilhaftig machen, unsre Glückseligkeit durch die seine vermehren möge“. Dies löst sich aber immer wieder so auf: „Weil die königliche Würde, damit er als ein Mittler geziert ist, verursacht, daß wir unser Heil sowohl seinem Ausspruch, als seinem Verdienste zu verdanken haben, so wird uns der Himmel unvergleichlich weit angenehmer sein, wenn wir ihn von seiner Hand empfangen“. Schon daß Boyle auch wieder das Anschauen Gottes K. 25 noch besonders ausführt, und also nicht inbegriffen findet in dem Anschauen Christi, weist darauf hin, daß doch Christus nicht mehr aktiver Mittler ist.

die gleiche Duplicität der Vorstellungen, welche auch über das Verhältniß des Prädestinations-Dekrets zum Schöpfungs-Dekret herrscht.

Es erhellet, daß hier im vorliegenden Punkte die strengste und extremste reformirte Ansicht sich der lutherischen viel mehr nähert, als die sogenannte gemäßigte, minder consequente. Es ist nicht dieses Orts zu erweisen, daß es nur darum der Fall ist, weil die lutherische Theorie die in letzterer liegende Inconsequenz gleichfalls zur letzten Consequenz fortbildet.

Wir haben bereits gesehen, daß lutherisch der Gottmensch auch in alle Ewigkeit *inde a judicio* fortherrscht, und zwar nach seinem *regnum potentiae* auch über die Verdammten. Hat er ja im *descensus* nach beiden Naturen die Gewalt über die finsternen Mächte angetreten, wonach er auch mit dem Gericht nicht aufhört, nach seiner menschlichen Natur die *justitia Dei vindictiva* auszuüben. Um so weniger kann daran gezweifelt werden, daß im Gebiet der Seligen seine Menschheit die Vermittlung sei für alles Leben und allen Seligkeitsgenuß, weil sie schon als Menschheit die göttliche Fülle in sich schließt. Ihr benedicirendes Priestertum hört nicht auf; sie ist als Bild und Spiegel Gottes ewig der Prophet. Ihres Fleisches und Blutes theilhaftig haben die Seligen in ihr Gott und sich selbst. Ist es doch diejenige gottmenschliche Natur, mit der sie Gemeinschaft haben, welche durch ihre persönliche Einheit mit dem λόγος in das Collegium der heil. Trinität aufgenommen ist. Darum ist die Reichsherrschaft des erhöhten Gottmenschen nicht durch das Weltende begrenzt. Die absolute Gottfülle seiner Menschheit ist das Band zwischen Zeit und Ewigkeit. Hierauf eben beruht der Unterschied des Lebens in der seligen Ewigkeit von dem paradiesischen Leben in der Urgerechtigkeit. Das letztere wird von den Lutheranern gerade so beschrieben, wie die erstere der obigen reformirten Vorstellungen jenes beschreibt. Der Unterschied drückt aber nicht ein Geringeres, sondern ein Höheres aus, und zwar abgesehen davon, daß das wiederhergestellte Ebenbild um den gesamten Entwicklungsproceß reicher ist, als das anerschaffene, ein Höheres durch das jenen Entwicklungsproceß dominirende und auch

in seinem Resultat real wirksam bleibende Organ der Gottgemeinschaft, den Gottmenschen. Er ist nicht nur Gottes Ebenbild wie Adam, nicht nur der Wiederhersteller des urmenschlichen Gott-Ebenbilds in Adams Kindern, sondern er ist dasjenige Ebenbild Gottes, dessen Menschheit selbst wegen der persönlichen Einheit mit Gott, dem Sohne, zur Dreieinigkeit gehört. Vermöge der mystischen Einheit mit ihm, welche eine höchst reale Gemeinschaft ist, und in Theilnahme an seiner sakramentlich angeeigneten Menschheit, wie an seinem Geiste besteht, nehmen die Seligen im ewigen Abendmahl an seinem Leben Theil, d. h. ihr höchstes wesentliches Leben ist nicht geschieden von dem der inwendigen Bewegung der Trinität selbst. Da geschieht denn, was Oetinger sagt (Predigten S. 327): Alle Creatur muß das in Gott Verborgene endlich sehen. Das ist die vollkommene Fülle, da „Gottheit und Menschheit in Einem vereinet“. So sind die Seligen Miterben, Mitherrscher im Leben.

Hier nun stellt sich neben der obenbemerkten Verwandtschaft der Unterschied auch der zweiten reformirten Ansicht von der lutherischen heraus. Es ist der Unterschied der Lehre von der Person Christi. Heißt auch der Gottmensch das ewige Organ aller göttlichen Lebensmittheilung, so ist die menschliche Natur desselben, obschon aufs Höchste verherrlicht, doch nur mit endlichen Qualitäten begabt, und stets in der Incongruenz des Endlichen mit dem Unendlichen. Diese Incongruenz fällt auch auf die im heil. Geist mit dem Gottmenschen zur Einheit seines mystischen Leibs Verbundenen. Sie haben das göttliche Leben nicht als das wahrhaft eigene in sich, sondern bei aller *unio mystica* mit ihm als das an sich ihnen fremde über sich, und bloß dessen Reflex in der Form der Abhängigkeit von ihm selbst in sich,¹ allerdings einen Reflex desselben, der ihre Receptivität ganz er-

¹ Dafs sich selbst Ergießen Gottes in die Erwählten, wovon Einige reden, wird doch sogleich wieder zu der Erhöhung menschlicher Eigenschaften, zur bloßen Steigerung endlicher Kräfte und Funktionen auf den möglichst höchsten Grad (s. Mastricht l. c.). Gerade so ist die Verherrlichung der *humanitas* im Gottmenschen durch die *unio* immer nur ein *conferre dona*, s. Admonitio Neost. pag. 65.

füllt. Die ewige Pulsirung des innergöttlichen Lebens, bestehend in den Relationen der trinitarischen Personen zu einander, ist etwas, wo sie so wenig selbst dabei sind, als der Gottmensch als solcher, etwas, für dessen Nachklang bloß die Momente zu bilden und seine Verherrlichung nach Aufsen darzustellen ihre absolute Bestimmung und Beseligung ausmacht. Es ist nicht die menschliche Natur des Gottmenschen, es ist seine Logos-natur, welche auf sie wirkt im heil. Geist; und die Menschheit des Gottmenschen mit ihren *dona universa coelestia, quae in creatam naturam possunt cadere in excelsissimo gradu* bleibt in jedem Fall nur Gelegenheits-, nicht wirkende Ursache für das unmittelbare Seligkeitsbewußtsein der in niederem Grade aber auch relativ vollkommen begabten.

Hier ist nun der Ort, von dem aus wir einen Blick werfen können auf die Trinitätslehre in beiden Lehrbegriffen. Gerade hier, wo sich das absolut vollendete und gefüllte Gottesbewußtsein reflektirt, muß sich, wenn unter der im Ganzen gleichen Terminologie beider Systeme eine Differenz der eigentlichen Geltung verborgen ist, diese herausstellen. Welche wesentliche Bedeutung hat jetzt die Trinität für das Subjekt? Reformirt schlechterdings keine mehr, weil alle religiöse Bedeutung der Unterscheidung im göttlichen Wesen sich nur auf die geschehene Vollziehung des *opus salutis* bezieht, dieses aber absolut vollendet und als Aktum in die Vergangenheit zurückgetreten ist. Nur als Voraussetzung des *opus salutis* ist jene göttliche Pluralität nöthig, ¹ als von welcher zunächst das *consilium pacis* gefaßt, sofort das *foedus* ausgeführt wird. Nach ausgeführtem *foedus* tritt mit der Uebergabe des Reichs an den Vater eine neue Oekonomie, gleichsam die unmittelbare Oekonomie Gottes ein, der Alles

¹ *Est salutis nostrae opus ita comparatum, ut supponat quandam in deo pluralitatem. Alius enim est iudex, alius redemptor, alius instaurator hominis peccatoris. Quorum tamen quemque verum deum esse oportet. Sed quod res ipsa arguit deus clare manifestavit. Docuit enim per revelationem, sese esse patrem, fil. et sp. s. atque sacrum inivisse de salvando peccatore consilium pacis. Dui-
sing de sessione C. 44.*

in Allem ist, und zwar *sine personarum trium oeconomia*. (Roellius diss. de generat. filii §. 43.) Es ist das ganze Föederalwerk, indem es sein Ziel erreicht hat, beendigt, aufgehoben, es fallen damit die göttlichen und als göttliche sich zu erfahrenegebenden Operationen der 3 Personen, welche eben nur für das Stadium der Oekonomie der Sünderbeseligung im ewigen *pactum* beschlossen waren und ins Bewußtsein, in die Erfahrung treten konnten, es fallen diese für die vollendeten hinfort weg, wenigstens in der Weise, wie sie bisher allein wirklich sein konnten. Nun läßt sich freilich sagen: da die ökonomische Trinität eben die Wesenstrinität zur Voraussetzung hat, und die Föederal-Oekonomie, welche mit dem *pactum* beginnt, bloß diese Art der Operation der Wesenstrinität mit sich führte, so fällt mit dem Aufhören der zeitlichen Oekonomie nicht jede der neuen Oekonomie des ewigen Lebens entsprechende Operation der Wesenstrinität hinweg, d. h. die Wesenstrinität ist nicht bloß eine für unsere subjektive Vorstellung unentbehrliche aber darum bloß subjektive Voraussetzung jener im Heilsproceß erfahrenen Operationen der ökonomischen Trinität, sondern diese Operationen sind solche Unterschiedener, und Gott hat sich in solcher Distinktion der Personen geoffenbart, weil er seinem Wesen nach so ist. Und so ist er denn auch dann eben als der Dreieinige Alles in Allem. Allein hiebei ist Folgendes zu beachten: Wenn auch das Ansich-Dreieinigsein wohl mitunter — doch eigentlich nur von Alsted — demonstriert wird, so hat diese Deduktion auf die wirkliche Bestimmtheit des religiösen Bewußtseins, welches sich vielmehr nur an die ökonomische Trinität anschließt, und jene als bloße Hilfsvoraussetzung gebraucht, und darum mit Calvin den Einen und die drei abwechselnd ineinander verschwimmen läßt, schlechterdings keinen andern Einfluß als den einer völligen Transcendenz, so daß — eine Oekonomie gedacht, in welcher sogar der Gottmensch aufhört, aktiv vermittelndes Organ zu sein — von einer göttlichen Aktivität, in welcher jene Scheidung hervorträte, nicht mehr die Rede sein könnte, sondern jenes transcendente Mysterium des göttlichen Seins um so mehr über den Subjekten schweben bliebe, als diese nur in einer für sie überwundenen Vergan-

genheit von demselben und nur in seiner Beziehung auf gänzlich überwundene Verhältnisse Erfahrung machen konnten. Nun heisst es zwar, daß in dem Heilswerke die Personen nach ihrer natürlichen Subsistenz wirken, so daß also ihr ökonomisches Verhältniß ein Abbild ihres substantiellen Verhältnisses ist, aber wenn das ökonomische Verhältniß seiner Natur und Bestimmung nach vorübergeht, und die im *pactum salutis* vorzeitliche ewige innergöttliche Feststellung des ökonomischen Verlaufs die einzige ursprüngliche Bethätigung jener Wesenstrinität ist, also eine die eigene Aufhebung in sich schließende Bethätigung, so kann wohl kaum der Schritt aufgehalten werden, welchen Roell thut, daß schon der *ordo subsistendi* der Trinitätspersonen gleichfalls der Oekonomie angehört, ja daß die Pluralität ihrer Subsistenz selbst, die *generatio filii etc.* nur ökonomisch sei. Haben auch Roell's Behauptungen große Motus herbeigeführt, so wurde doch gegen sie nichts in der Sache widerlegendes geltend gemacht, sondern nur auf die kirchliche Tradition, auf das Heilsbewußtsein, das jene Voraussetzung bedürfe, und auf die Schriftoffenbarung des wahrhaftigen Gottes verwiesen. Was nun aber das Heilsbewußtsein mit seinem Rückschluß betrifft, so hat schon Musculus gerade wo er die *incarnatio* bespricht, jene Voraussetzung anders zu fassen und in ein anderes Gebiet dogmatischer Vorstellungen hinüberzuschreiten begonnen, welche prävalirend in der reformirten Ansicht nur durch Inconsequenz und Zwang der traditionellen Trinitätslehre noch Raum gestatten konnten. Jenem fällt nämlich der *λόγος* seiner Subsistenz nach zusammen mit dem *consilium* des Heils. p. 258: *verbum est consilium illud patri coaeternum, de salvando genere humano propositum*. Auch sonst findet sich wohl neben dem besten Willen, die innere Wesenstrinität festzuhalten, ein bedenkliches Schwanken in der Erklärung der trinitarischen Personen, so bei Ursinus, der sich fast dem Musculus nähert, wenn er p. 288 sagt: *Sapientia duplex est. Altera in creaturis et accipitur de rerum ordine sapienter instituto* (= die objektive Vernunft in Natur und Geschichte). *Altera in deo, quae cum opponitur creaturis, est ipsa mens divina seu decretum aeternum de hoc rerum ordine in patre, filio et sp. s. Cum vero sa-*

pientia subsistens in deo distinguitur a deo, pro filio dei recte accipitur. Und so scheint denn in der That die Wesenstrinität in der reformirten Lehre, wo nicht gänzlich entwurzelt, doch bedeutend erschüttert. Der allerdings sichtbare Ernst, die trinitarische Tradition festzuhalten, bildet mit dem Mangel ihrer Verarbeitung in die Dogmen des wirklichen religiösen Heilsbewusstseins, so weit sie nämlich Wesenstrinität ist, einen merklichen Contrast. Das Höchste, was in diesem Betracht geschehen, ist die Argumentation aus der Satisfaktionslehre und das damit zusammenhängende *pactum salutis*. Aber bei jener Argumentation ist wohl Acht zu geben, ob und wie weit die durch sie verlangte *pluralitas in Deo* mehr als bloß ökonomische, vorübergehende Bedeutung habe. Die meisten der Gründe, womit man einen Mittler postulirt, welcher persönlich wahrer Gott sei, reichen, wie sich leicht einsehen läßt, nicht weiter als zu einem vollkommenen mit der Fülle des Geistes ausgestatteten Menschen. Sogar die Auslegung, daß das Subjekt des stellvertretenden Strafleidens ein solches sein müsse, *qui non pereat in supplicio sed emergat*. Ursin. pag. 312 führt noch so wenig auf eine persönlich ewige *pluralitas* in Gott, als das Argument, daß der Mittler göttliche Macht haben müsse, den h. Geist zu ertheilen. Denn beides wäre auch denkbar, von einem mit der Fülle göttlicher Geistesgaben ausgerüsteten Menschen. Auch ein solcher könnte als *in carne* die satisfactorische Strafe leidend und sterbend eben durch die ihm geschenkte Geisteskraft dem physischen Tode sich wieder entwinden, und seine Geistesfülle auf die andern expliciren. Nur der Eine Gedanke ist schlechthin beweisend, daß die *ira Dei*, so daß ihr wirklich genug geschieht, was nicht einmal die gesammte ewige Verdammniß der Engel und Menschen (Ursin. p. 131) thun könnte, nur von einem Wesen das persönlich Gott ist getragen, also daß nur von einem solchen im eigentlichen Sinn Gott genuggethan werden kann. Denn schon die positive Leistung des vollkommenen Gesetzgehorsams, weil sie ja einst auch von uns geschehen wird, würde bloß den vollendeten geistesstarken Menschen verlangen. Mithin ist die einzige wirkliche dogmatische Basis für die Wesenstrinität im Unterschied von bloßer

ökonomischer Trinität in der Realität der *ὁργή θεῶν* in der Nothwendigkeit solcher Satisfaktion zu suchen. Haben wir aber diesen Begriff selbst oben S. 48 ff. etwas schwankend gefunden, so daß vielmehr umgekehrt die traditionelle Trinitätslehre ihm vielleicht noch zu etwelcher Stütze diene: so bleibt das Unsichere der Wesenstrinität im reformirten System, so weit es nicht bloß wie gegen Roell geschah, entgegenhält die kirchliche Tradition — *secundum receptam et communem ecclesiae nostrae doctrinam*, und die göttliche Wahrhaftigkeit in der Offenbarung — *qui deus veracissimus sese non alius, quam qualis in se est, per opera sua manifestare voluit*. (Duising de sessione §. 44.) Denn das Raisonement aus dem Heilsbewußtsein bringt keine weitere *pluralitas* zu Wege als die ökonomische, wofern die Satisfaktion bloß etwas ist, das nur zur *impetratio salutis* oder theologisch ausgedrückt zum *modus* der Offenbarung gehört. Allerdings setzt die so beliebte reformirte Vorstellung von der ewigen *sponsio* und dem *pactum* eine Wesenstrinität voraus, und die im *foedus* dem Sohne stipulirte Verherrlichung läßt sich so fassen: Die allgemeine Naturwirkung und die allgemein göttliche Wirkung in der Vernunftwelt würden, wenn auch trinitarisch nach dem *modus* der Subsistenz der drei Personen vor sich gehend, doch nicht dazu gedient haben, diese Dreiheit in Gott zu offenbaren. Sondern nur das ökonomische Gnadenwerk konnte das. Ohne das letztere wäre jene persönliche Distinktion in Gott verborgen geblieben, durch die Oekonomie ist der Sohn als solcher verherrlicht worden, seine Subsistenz der Welt kund geworden. Damit läßt sich dann verbinden die reformirte Begründung der Nothwendigkeit der Heilsökonomie nach ihrer zeitlichen Voraussetzung, dem Falle, der mithin die von Gott gewollte Gelegenheitsursache jener vollständigen göttlichen Wesensoffenbarung war, und darum als die in der Schöpfung einmal begonnene Realisirung der Offenbarungsabsicht nothwendig. Aber wenn sofort als Ziel der Oekonomie eine Vollendung eintreten soll, in welchem alle die Funktionen, aus welchen bisher die trinitarische Distinktion in Gott erkannt wurde, aufhören, wo die Bedeutung des *λόγος* z. B. der das Reich dem Vater übergiebt, verblasst, wo also die ökono-

mische Trinität als solche ihre Rolle durchlaufen hat, da kann, ohne daß die vollendeten Dreiheitsoffenbarung doch noch ein wesentliches Moment für jenen ewigen Seligkeitsäon bildet, was nicht der Fall ist, auch jene anfängliche trinitarische Collegialität der paciscirenden unmöglich sich vor der Consequenz retten, selber nur ökonomischer Natur zu sein, nur ein im göttlichen Wesen reflektirtes Schatten- und Urbild des Offenbarungsverlaufs, welcher überdies noch einen andern, durchaus äquipollenten, den der Prädestination neben sich hat.

In der lutherischen Dogmatik fehlt es zwar nicht minder an einer genügenden Verarbeitung der zunächst bloß traditionell als *Mysterium* übernommenen und vorherrschend nur als metaphysisches Problem wesentlich bearbeiteten Wesenstrinität mit den Heilsthatsachen und dem Heilsbewußtsein, allein es ist die Entwicklung des letzteren und die Auffassung der ersteren von der Art, daß jene zunächst bloß traditionelle Beibehaltung nicht eben so als ein unmotivirtes, daß die bloß ökonomische Trinität nicht eben so schon als genügender Ausdruck des im Heilsbewußtsein gesetzten erscheint. Der Unterschied ist der: Einmal hat die Satisfaktion hier nicht jene schwankende Stellung,¹ wie denn das Sündenbewußtsein intensiver und tiefer eben als Schuldbewußtsein vorhanden ist. Daher auch die Intercession eben als Intercession des Gottmenschen, der die Genugthuung geleistet hat, eine zum Heil des Einzelnen nothwendige Funktion ist. Beide Akte aber setzen eine solche Mittlerperson voraus, wie sie nur unter Annahme einer wirklichen Wesenstrinität gedacht werden kann, gleichwie denn auch die bestimmte Unterscheidung des gottmenschli-

¹ Wenn Swedenborg durch seine Aversion vor der kirchlichen Satisfaktionslehre sich getrieben fand, das Nicenum anzugreifen, und dort den Anfang des Verderbens zu finden, weil, nachdem man einmal eine solche zweite göttliche Person hatte, man ihr auch ein angemessenes Geschäft zuschreiben mußte: so zeigt der gute Schwede freilich wenig Bekanntschaft mit der dogmengeschichtlichen Entwicklung der alten Kirche, aber ein richtiger Tastsinn hat ihn doch geleitet, sofern es sich bloß um das Grundgefühl der lutherischen Kirche handelt, und man darf nur seine historische Konstruktion umkehren, so hat man die ächtlutherische Begründung der nicenischen Christologie.

chen unmittelbaren Heilswirkens auf die Subjekte Statt findet, von den Wirkungen des heil. Geistes. Was alle diese Begriffe abhält in die reformirte Fassung überzugehen, das ist von theologischer Seite die eigentliche Wesenstrinität. Gleichwie ferner schon vor dem Sündenfall eine *gratiosa inhabitatio ss. trinitatis* Statt fand, mithin der Sündenfall nicht erst die Offenbarung der Trinität einleitete, sondern diese auch ohne jenen erfolgt wäre, so ist auch in der ewigen Seligkeit gerade das trinitarische Verhältniß als ein bleibendes Substrat der überschwenglichen Seligkeit der in Gott lebenden fixirt, denn es tritt keine Oekonomie ein, wo der *respectus trium personarum* verschwimmt in dem Alles- in Allemsein Gottes, überhaupt, wo die *depositio regni* den Gottmenschen seiner centralen Stellung enthöbe. Gerade diese, auch während der jetzigen Oekonomie vom Gottmenschen eingenommene Stellung und perennirende Funktion begründet eine solche *unio mystica cum Deo*, welche als ein reales Verhältniß auch reale Unterschiede der Beziehungen zu den drei Personen setzt, und nicht in einer etwa rein allein durch den Glauben gebildeten *unio cum Christo* zugleich die bloß nominell zu unterscheidende Einheit mit dem h. Geist und mit dem Vater schlechthin erschöpft. Alle diese Indicien concentriren sich in der specifisch lutherischen Christologie. Diese ist gar nicht zu vollziehen ohne Wesenstrinität, während die reformirte vielmehr die wesenstrinitarische Grundlage, auf welcher sie historisch ruht, vollkommen entbehren kann. Diejenige in alle Ewigkeit dauernde persönliche Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, nach welcher diese die der ersten zustehenden Eigenschaften mitgetheilt erhielt, nach welcher eben so gesagt werden muß, daß die göttliche Natur des *λόγος* nicht bloß seine Hypostase Mensch geworden, als daß die menschliche Natur in das Collegium der heil. Trinität aufgenommen, die durch die Schöpfung gleichsam aus Gott entlassene Welt in ihrer höchsten Produktion wieder in Gott zurückgenommen worden ist, diese wirkliche und volle Gottmenschheit, außerhalb welcher die in ihr gedachte göttliche Natur gar in keiner Weise mehr sein und wirken kann, und in welcher diese individuelle menschliche Natur die absolut congruente all-

seitige Ausprägung und Darstellung der göttlichen ist, setzt nothwendig innere Bestimmtheiten des Göttlichen überhaupt voraus, welche nicht bloß transitorisch sind und der Manifestation nach aufsen dienen, wie es da immer noch denkbar ist, wo die, wenn auch persönlich genannte *unio* doch streng genommen nur eine Relation ist, durch welche die ganze Fülle des in Relation stehenden Göttlichen nicht erschöpft, also auch nicht bleibend bestimmt wird, sondern in transscendenter Absolutheit darüber schweben bleibt.

§. 20.

Hat uns die genauere Betrachtung eines auf den ersten Blick nur sehr untergeordneten Punkts der Christologie nach seiner differenten Fassung in den beiden kirchlichen Lehrsystemen des Protestantismus auf eine fast nach allen Richtungen der Dogmatik hin sich verzweigende, bald feinere bald merklichere Differenz eigenthümlicher Anschauungen geführt: so sei es zum Schluss noch gestattet, etliche Bemerkungen beizufügen, gleichsam als Corollarien aus dem Nachgewiesenen, die durch das geschichtliche Leben beider Confessionen selbst commentirt sind.

1) Gewöhnlich schreibt man dem Lutherthum eine historische Richtung zu, und in gewissem Sinn auch mit Recht. Es fügt sich in die historische Entwicklung der Dinge ohne jene Unruhe und Agilität des Alles nach einer vorausgesetzten abstrakten Norm antastenden Reformtriebs. Aber es läßt sich mit fast noch größerem Rechte sagen, daß vielmehr die reformirte Frömmigkeit eine historische Richtung habe, und nach der geschichtlichen Vergangenheit zurückblicke, nach Einem Punkt in der Geschichte, der für sie absolut bestimmend ist, das Fundament, auf welchem Alles ruht, die Norm, welche Alles normirt, Christus im Stand der Erniedrigung, dessen Bild und Verkündigung wirksam zu machen auch die ganze Arbeit des heil. Geistes ist, als wodurch allein Christus im Stand der Erhöhung auf die Gemüther fortwirkt. Dem Lutheraner ist jene gewesene geschicht-

liche Erscheinung zwar auch von größter Wichtigkeit als Fundament, aber die Frömmigkeit ist zu ihr nicht als dagewesener, sondern als gegenwärtiger, auch die Gegenwart gestaltender und ohne uns normirender Macht gerichtet, in realer Präsenz besteht das Wechselverhältniß (Christi Königthum und Intercession, Selbstmittheilung im *A. M. unio mystica*). Dem entspricht auch die Theologie, die reformirte ist Exegese und historische Apologetik nebst praktisch-psychologischer Anwendung, die lutherische — Dogmatik und scholastische Spekulation,¹ welche den Boden der Exegese weit überfliegt, und eben das Moment der Gegenwart gegen die Vergangenheit repräsentirt.²

¹ Es kann natürlich nicht gemeint sein, mit diesen Antithesen das eigentliche Wesen der beiderseitigen Theologie vollständig und allseitig zu charakterisiren. Dazu müßten noch manche andere wichtige Momente, die sich uns hier nicht ergeben, berührt, und auch die obigen noch näher bestimmt und modificirt werden. Dafs aber die obenberührten Züge zu den Grundzügen gehören, wird kaum bestritten werden. Es erscheint mir wenigstens als eine kühne Deutung, wenn Schweizer der reformirten Dogmatik z. B. das Prädicat einer speculativen im eminenten Sinn beilegt.

² Man denke sich nur den Abendmahlsbegriff; der Reformirte ist historisch abstrahirt vom ersten Abendmahl, der Lutherische bei allem Dringen auf die Einsetzungsworte ein dogmatischer. Gerade jenes Dringen auf den Vollgehalt der Worte schließt eine Fülle von dogmatischer Arbeit in sich, wogegen der Ref. immer wieder auf die historische Situation dringt, und zwar für die verständige Betrachtung mit solchem Glück, dafs selbst Neulutheraner in der evangelischen Kirchenzeitung, welche aber nur Trümmer der alten Anschauung sich gerettet haben, sich blofs durch das Zugeständniß zu helfen wissen, das Einsetzungs-Abendmahl sei noch kein rechtes Abendmahl gewesen, sondern gleichsam nur die Prophetie des rechten. Damit stimmen auch Kurz überein (Lehrbuch der h. Geschichte S. 148) und Hoffmann (Weissagung Th. 2. S. 238), wogegen Delizsch (die proph. Theol. S. 257 die altlutherische Erklärung giebt, dafs um dem Stiftungsmahle den grundlegenden urbildlichen Charakter zu geben, eine Anticipation des Todes und der Verklärung, ähnlich, wie auf Tabor, stattgefunden habe. — In ganz ähnliche Collision mit der Historie Christi sah sich schon früher das lutherische Justifikationsdogma gerathen, sofern es eine innergöttliche Wechselseitigkeit der drei Personen der Trinität setzt. Burk (die Rechtfertigung 1763

2) Nahe hiemit zusammen hängt der chiliastische Nisus der reformirten Frömmigkeit, welcher auch da sich findet, wo sogar der historische Christus durch einen idealistisch mystischen Zug etwas in den Hintergrund getreten ist. Wie dem direkten Wirken des Gottmenschen im Erniedrigungsstande entspricht eine grofse abschließende allgemein kosmische Schlussaktion, die er wiederum direkt und unmittelbar als Gottmensch vollziehen wird, wobei die blofs geistige Herrschaft Christi zwischen inne liegt: so entspricht auch jenem Zug nach dem durch Christus gesetzten Anfang der Kirche, nach der historischen Urgestalt seines Werkes ein Zug nach der chiliastischen Vollendung. Die Gegenwart ist zwischen beiden hingespant, ohne rechte Gottfülle, als weltlicher Arbeitstag, als Pilgrimschaft nach der Seligkeit blofs mit dem Rechte darauf noch ohne Besitz, mit dem Rechte, das durch Selbstbethätigung im Dienst des abwesenden Herrn muß geltend gemacht werden. Die präsente Unbefriedigung, auch dargestellt in der continuirlichen Unruhe der *justificatio justi*,¹ nebst

S. 71) meint, dafs bei den Rechtfertigungen, welche Jesus vornahm, eine solche Unterhandlung (*Intercession* und *actus forensis*) nur etwa darum unterblieben sei, weil des Menschen Sohn *plein pouvoir* hatte auf Erden Sünden zu vergeben, wie einem Gesandten Vollmacht gegeben wird auch in solchen Dingen, welche er, wenn er bei Hofe ist, persönlich beim Könige betreibt. Es gehört hieher auch die spezifische Eigenthümlichkeit lutherischer und reformirter Erbauungsbücher. Wie bei letzteren alles auf das geschichtliche Leben Jesu zurückbezogen wird, so bei ersteren auf den unmittelbaren Wechselverkehr mit dem erhöhten Gottmenschen. Wie häufig sind reformirte Schriften, welche das ganze Detail des Lebens Jesu bis ins Geringste durchgehen, um daraus positive Lebensregeln für das Verhalten der Glaubigen abzuleiten! Der Lutheraner pflegt diese Vorbildlichkeit vorherrschend nur auf die Demuth, Sanftmuth, Selbstverläugnung zu beziehen, nie aber auf die Uebung des dreifachen Amts. Und wenn er je ins Detail des Lebens Jesu eingeht, so ist es nicht jene direkte positive Vorbildlichkeit, welche er sucht, sondern er will sich die Satisfaktion individuell specialisiren, da ihm das ganze irdische Leben Jesu vorherrschend unter den Gesichtspunkt der satisfactorischen Stellvertretung fällt.

¹ Auf einer höheren Scala ist dies der Wechsel zwischen Entzückungen und Verlassenheiten, wovon die reformirten Erbauungsbücher, na-

dem Bewußtsein, an der Herrschaft des Herrn über die Welt mitarbeiten zu müssen, treibt die reformirte Frömmigkeit in die Zukunft, in chiliastische Erwartungen und Bestrebungen, in das Bedürfniß, diese Herrschaft auch *quoad actum* objektiv realisirt zu sehen.¹ Obgleich die Endentwicklung der Geschichte nur durch das persönlich leibliche Wiederkommen Christi soll abgeschlossen werden, so liegt doch eben in der mystischen Einheit der Gläubigen mit Christus, daß sie in ihrem weltgestaltenden Thun die Zustände des Kommens Christi gleichsam anticipiren. Eine gewisse Vollendung der Kirche wird schon vorausgesetzt als Resultat der bisherigen Entwicklung, wenn nun Christus zum Schluß-Akte kommen soll. Sein persönliches Wiederkommen ist gleichsam bedingt durch sein mystisches Gekommensein im Geiste, das ein wirksames ist; der Leib muß zubereitet sein, wenn er sein Haupt wieder leiblich erhalten soll. Daher eine mit bewußter Absicht angestrebte Realisirung solcher Zustände, wie laut der apocalyptischen Hoffnung bei der Parusie und durch sie stattfinden soll. Der künftige historische Christus ist ebenso eine positive Norm, wie der historische Christus der Vergangenheit.² Der feine Chiliasmus Spener's gehört zu den andern reformirten Elementen, welche er in die lutherische Kirche einführte. Eine solche millenarische Ueberschwänglichkeit, wie sie gegenwärtig die Kirche nicht nur, sondern auch die Theologie von England durchdringt (und wobei die krafs weltliche Form des Judaismus nur denselben specifisch äußerlichen Geist verräth, welcher auch mit der Urkirche vornehmlich nur durch episcopale Succession in Harmonie zu bleiben weiß), ist im Lutherthum gar

mentlich die mystischen, Manches zu sagen wissen. Der ringende Charakter der reformirten Mystik ist bekannt. Den Zusammenhang der Ekstase mit dem Chiliasmus hat Baur angedeutet in Zellers Jahrbüchern 1845. 2. S. 296.

¹ Vgl. über sonst rechtgläubige reformirte Chiliasten (Piskator, Alstedt) Mastricht p. 483.

² So können es die Frommen in England nicht erwarten, daß der wiederkommende Christus das Volk der Erwählung in Palästina sammle. Sie verlangen, die Königin Viktoria soll vorläufig dazu Anstalt machen u. s. w.

nicht möglich. Der Lutheraner hat keines jener zum Chiliasmus treibenden Bedürfnisse. Sie sind ihm alle reichlich befriedigt durch das direkte *dominium continuum* seines Herrn, durch dessen Intercession und Selbstmittheilung, durch die Gotteskindschaft der Rechtfertigung, vermöge welcher er sich der *beatitudo viatorum* rühmt — unter allem Druck der Gegenwart durch den unmittelbaren Trost des Herrn erquickt. Daher die Heftigkeit, mit welcher die Orthodoxen seiner Zeit Speners Chiliasmus verwarfen, nicht blofs ihrer rechthaberischen Streitsucht oder brutalen Symbolknechtschaft zuzuschreiben ist, sondern dem richtigen Grundgefühl, dafs hier etwas Heterogenes hereingebracht werde. Charakteristisch findet Neumann in Speners Hoffnungen ein Verkennen des Erhöhungsstandes Christi. Die Seligkeit des absoluten Diesseits ist nur eine verstellte lutherische Wahrheit, so wie das Geschrei nach *progrès* der Nachhall einer reformirten. Je vollkommener der Lutheraner eines Theils in der Erhöhung und dem *regnum* und *sacerdotium Christi* für jetzt sich befriedigt, und je vollkommener er demgemäfs die als *unio mystica* schon wirkliche Lebensgemeinschaft mit dem Göttlichen im Jenseits nach der Auferstehung setzt: desto weniger Chiliasmus kann er zulassen. Der Reformirte dagegen bedarf gerade um so mehr, die Vollendung äufserlich geschichtlich, so zu sagen kosmisch anzuschauen, je weniger er die jenseitige Vollendung absolut setzt, und in der sie subjektiv anticipirenden *unio mystica* eine nicht blofs excitirende, sondern real befriedigende Gemeinschaft hat. Der Chiliasmus ist ein für die Vorstellung nöthiges Surrogat statt der nicht völlig erfafsten innerlichen Vollendung im Jenseits der Ewigkeit.¹

3) Schon oben ist die fromme Vielgeschäftigkeit des Reformirten in Beziehung gebracht zu der Vorstellung des Gottmenschen in der Zwischenperiode. Statt dafs sie mit der lutherischen Aktuosität desselben in Parallele zu stehen scheint, stellte es sich vielmehr so dar, dafs das reformirte Pausiren des gott-

¹ Dafs Thierschs Aussichten auf die letzte Kirchenzeit den lutherischen Baiern Bedenken erregen mußten, leuchtet ein. S. Harlefs Zeitschrift XII. 1846. S. 263.

menschlichen Individuums von dem unmittelbaren Einwirken auf die Welt seit der Himmelfahrt nur das Raumlassen ist für die im gottmenschlichen Dienste geforderte Wirksamkeit der Seinen, auf welche sein Geist übergegangen ist, damit sie sein Werk hinausführen und ihn verherrlichen. Sie haben die Salbung, um sein dreifaches Amt fortzusetzen nach allen Seiten desselben, die eine nach außen gehende Wirksamkeit in sich schliessen. Es muß hier noch besonders Eine Art von Wirksamkeit hervorgehoben werden. Man rügt häufig die politische Passivität des Protestantismus. Darin liegt etwas Wahres in Betreff des Lutherthums. Politik ohne besondern Beruf kümmert den guten Lutheraner nicht. Er sieht in den Obrigkeiten und Fürsten Werkzeuge des himmlischen Königs, der auch böse Regenten und wunderliche Herren nach seinem Willen braucht; Widersetzlichkeit wider sie, selbst wenn sie Ungerechtigkeiten schwerer Art begehen, selbst wenn sie die Kirche drücken, ist Empörung gegen Christus. So sehr steht alle menschliche Ordnung unter dem Schutz des himmlischen Königs, daß nicht selten selbst die Reformation nicht mit dem allgemeinen Christenrechte, sondern mit dem besondern Berufs- und Standesrecht Luthers als geschwornen Doktors der heil. Schrift vertheidigt wird.¹ Dergleichen Bedenken hat der Reformirte nicht. Das gemeinschaftliche Leben nach seiner bürgerlichen und kirchlichen Seite, seine Einrichtungen und Gesetze

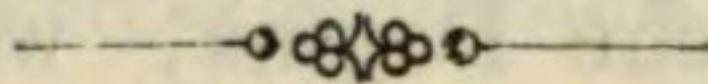
¹ Wie lange Luthern, auch nach erkannter kirchlicher Unberechtigung des Pabstthums, noch der Spruch von der Obrigkeit überhaupt, die Gewalt hat von Gott, zu thun machte in seiner Anwendung auf die Pabstgewalt, ist bekannt. — Hunnius offenbarlicher Beweis, daß D. M. Luther zu des Pabstthums Reformation rechtmäßig von Gott berufen 1629. Auch die evang. Kirchenztg. 1846, Nro. 68, wo freilich wie bei H. Leo, weniger die altkirchliche luthersche Anschauung, als vielmehr eine modern hierarchisch-politische Doktrin zu Grunde zu liegen scheint, will ebenfalls die Reformation nicht als einen Akt der Selbsthilfe aus dem letzten Recht des allgemeinen Priesterthums herleiten, sondern fingirt, daß die Doktoren gleichsam Stellvertreter der widerstehenden Bischöfe gewesen seien, nach deren Rath in solchem Nothstande die übrigen Faktoren der Kirche die Reformation vorgenommen haben.

zu reformiren, und auf deren Reform positiv hinzuwirken, hat jedes Glied der Gemeinde Gottes als solches das Recht und die Pflicht. Etwas von der Obrigkeit zu dulden, was offenbar Unrecht ist, namentlich eine Beschränkung in kirchlichen Dingen, und wäre es auch noch so sehr in deren Aeusserlichkeiten, wäre ein Preisgeben der Vorrechte Christi, dessen Stellvertreter für ihre Handhabung ihm verantwortlich sind (vgl. die schottische Seession und die französischen Bewegungen). Zur Politik ist jeder kraft seines Christennamens verpflichtet; gerade in den Einrichtungen und dem Regiment der Gesellschaft soll sich die Herrschaft Christi darstellen. Wie einflussreich kann auch die Obrigkeit sein auf das Blühen von Glauben und Frömmigkeit! Für gute Obrigkeit zu sorgen, ist darum allgemeine Christenpflicht, durch das Königsamt Christi gefordert, und diese *institutio magistratus christiani* kann unter Umständen zur *destitutio magistratus infidelis et iniqui* werden.¹

Doch genug dieser Nachweisungen. Den Zusammenhang der Ausbildung der Christus-Vorstellung nach allen Hauptmomenten derselben mit der tiefinnerlichsten Eigenthümlichkeit des religiösen Bewusstseins und des thätigen religiösen Triebs wird Niemand verkennen; ebensowenig auch die respektable Consequenz, welche sich durch die uns oft fast unverständlichen Gebilde der orthodoxen Dogmatik hinzieht. Die Alten machten sich nicht so leicht, wie viele der modernen Glaubigen. Sie beteten, aber sie arbeiteten auch, und im Schweiss ihres Angesichts mit aller Anstren-

¹ Vgl. die Nachweisung in Hundeshagen: Ueber den Einfluss des Calvinismus auf die Entwicklung der staatsbürgerlichen Ideen. Bern 1841. Wenn man sich bedenken wollte, die Sätze der nordamerikanischen Erklärung gegen England (Schlosser Gesch. des 18. Jahrh. 3. B. S. 639), „dass die Unterthanen nicht blofs ein Recht, sondern sogar unter gewissen Umständen eine h. Verpflichtung haben, ihre Rechte gegen die Regierung nicht blofs mit Reden und Gründen, sondern mit Gewalt und Waffen geltend zu machen“, aus einer ursprünglich reformirten Anschauung abzuleiten, so könnte schon Zwinglis erste Disputation das Bedenken nehmen, wenn diese Art. 42 ausführt: *quando vero (magistratus) perfide et extra regulam Christi egerint, possunt cum deo deponi.*

gung ihres Denkens genossen sie das ihrem Tag beschiedene Lebensbrod. Sollte auch Hengstenberg's Kirchenzeitung Recht haben, wenn sie warnt, sich nicht zu gebärden, wie Einer, der dreihundert Jahre geschlafen habe, wenn sie es thöricht nennt, den Fragen der Gegenwart mit der Dogmatik des 16. und 17. Jahrhunderts entgentreten zu wollen, so wird doch nicht blofs ein Lessing'scher Ekel an dem, was mancherseits sehr präntiös und zudringlich als Surrogat geboten wird, sondern auch ein besonnener wissenschaftlich-historischer und theologischer Sinn der dogmatischen Arbeit unserer Ahnen der kirchlich-produktiven Zeit mehr Aufmerksamkeit widmen, als es bis jetzt selbst von denen geschieht, welche mit verhältnißmäfsig geringem Aufwand sogar den Ruhm der Wiederherstellung und Reproduktion der alten Rechtgläubigkeit gewonnen haben. Ob nicht gerade auch für die Lösung der Fragen des Tages dorthier Manches zu lernen sei, und wäre es zuletzt nur die Einsicht, dafs die heutigen Gegensätze unter anderer Gestalt schon früher sich geltend machten, wäre noch die Frage.



B e i l a g e.

Die neuerlich vorgeschlagene Fortbildung der lutherischen Christologie.¹

Die Schrift von D. Thomasius: Beiträge zur kirchlichen Christologie (abgedruckt aus Harlefs Zeitschrift für Protestantismus und Kirche) Erlangen 1845 giebt den Versuch einer positiven Darstellung des christologischen Dogmas, welche zugleich eine Fortbildung desselben sein soll. Abschnitt I. behandelt das Dogma in der alten Kirche, und führt gegen Baur u. A. die Sache des chalcedonischen Concils. Es werden hiebei diejenigen Einwürfe gegen das kirchliche Dogma, welche schon auf die von jenem Concil ihm gegebene Form gehen, besprochen und namentlich die *epistola Flavii* als eine keineswegs die Kirchenlehre normirende, sondern bloß eine Abirrung auf einseitige Weise beseitigende Theorie dargestellt. Sehr werthvoll ist die Erörterung über die Anypostasie der menschlichen Natur Christi, der Verfasser weist das Mißverständniß nach, daß die Bestreiter des Dogmas aus dem modernen Begriff der Persönlichkeit gegen den altkirchlichen Begriff der Hypostase argumentiren, und darum mit Unrecht das menschliche Selbstbewußtsein des Erlösers vermissen.

Abschnitt II. behandelt das Dogma in der lutherischen Kirche, vornehmlich also die Lehre von der Idiomen-Communication. Mit tiefem Eingehen werden hier auf sehr anerken-

¹ Ausgezogen mit Erweiterungen aus Tholucks liter. Anzeiger 1846. Nro. 17—19.

nungswerthe Art die Haupteinwürfe, welche Baur, Straufs, Dorn er erheben, besprochen, größtentheils auf die altreformirten reducirt und beseitigt. Es ist dieser Abschnitt sehr empfehlenswerth für denjenigen, welcher von der lutherschen Lehre Kenntniss nehmen will. Nur vor Einem Einwurf, wie er vornehmlich von Straufs und Dorn er formirt worden ist, bleibt der Verfasser stehen, findet ihn begründet, und darin die Nothwendigkeit einer Fortbildung des Dogmas indicirt, in dem Vorwurf nämlich der Inconsequenz, des Mangels an vollständiger Durchführung der *communicatio*, daß nicht auch die menschlichen Eigenschaften auf die göttliche Natur übertragen werden. Nicht bloß die logische Consequenz, nicht bloß der Grundgedanke des Dogmas fordern hier eine Ergänzung, sondern auch die kirchliche Lehre von der Versöhnung, deren ganze Bedeutung darauf beruht, daß *persona agit et operatur in, cum, secundum atque per utramque naturam* F. C. 743. Chemnit. loc. p. 336. Dies setze doch eine reale Theilnahme der göttlichen an den Zuständen und Leiden der menschlichen Natur, eine Aneignung ihrer Beschränktheit und Niedrigkeit voraus, was indess die Doktrin hinwiederum ablehne F. C. 612, aber nur um inconsequent durch die Lehre von der Erniedrigung darauf zurückzukommen. Weil nämlich die luthersche Entwicklung der Christologie von der Abendmahlslehre ihren Ausgangspunkt genommen, sei es ihr zunächst auf die Person des verherrlichten Gottmenschen angekommen, und da den hier getroffenen Bestimmungen die irdische Existenzform des Erlösers nicht entsprach, so sei die Lehre von der Erniedrigung ergänzend eingetreten. Auch hier läßt der Verfasser den alten und neuen Einwürfen ihr Recht wiederfahren, und gesteht den drohenden Docketismus, die Auflösung der ganzen Continuität menschlicher Lebens-Entwicklung ein, welche die orthodoxe Lehrform mit sich führe, weshalb denn auch hier die Nothwendigkeit einer Fortbildung sich ihm aufdrängt. Um nicht das Wesentliche, die Lehre von der *Communicatio Idiomatum* aufzugeben, und so in den Nestorianismus und Ebionitismus zurückzufallen, müßte man den kühnen Schritt thun, wozu die ganze geschichtliche Entwicklung des Dogmas hindränge, nämlich den Begriff der Entäußerung

schärfer und tiefer fassen, sie nicht auf die mit der Gottheit geeinte Menschheit beschränken, sondern eine Selbstbeschränkung des λόγος in der Menschwerdung annehmen. „So weit der Eine ungetheilte Christus die Gottheit besitzt, so weit hat und besitzt er sie auch als Mensch, so weit er sich als Mensch ihres Vollbesitzes und Vollgenusses entäußert hat, so weit hat er sich ihrer auch als Gott begeben.“ Mit dieser Fassung sei allen Entgegnungen zu entgehen, es werde der Begriff der *unio hypostatica* besser realisirt, eine lebendigere Anschauung von der Person des Erlösers, von seiner normalen Lebensentwicklung gewonnen u. s. w. Dafs einige wesentliche Bestimmungen der F. C. zu fallen scheinen, sei nur ein Schein; vielmehr käme so der Grundgedanke der lutherschen Christologie zu seinem vollen Rechte. Die Ausführung hievon gibt nun Abschnitt III. mit Eingehen in die einzelnen dogmatischen Begriffe, welche hienach ihre Modifikation erhalten. Hier nun sei es erlaubt, mit dem Verfasser stille zu stehen, und seine Korrektur zu erwägen. Referent, dessen Erklärung (nicht Fortbildung) von der orthodoxen Lehre so freundlich, wenn auch abweisend berücksichtigt worden ist, glaubt nicht den Schein der Rechthaberei auf sich zu laden, wenn er dabei auch auf sie gelegentlich wieder zurückkommt.

Vor Allem ist ersichtlich, dafs die Korrektur des Verfassers, welche Menschwerdung des λόγος und Selbstentäußerung identificirt, die letztere darum auf die göttliche Natur bezieht, sich der reformirten Lehrweise nähert. Ich will nun nicht die direkten Oppositionen hier anziehen, welche die älteren Dogmatiker hiergegen erheben. Möglich, dafs dieselben nicht aus der Consequenz des innern Principes des lutherischen Dogmas hervorgehen, sondern nur aus Reflexionen der Schule. Allein auf zwei Dinge muß ich dringen, einmal darauf, dafs durch solche Korrektur dieses Dogmas nicht andre Dogmen wesentlich lädirt werden, sondern darauf, dafs damit wirklich die gottmenschliche Persönlichkeit, wie sie die kirchliche Erlösungslehre fordert, auf weniger anstößige Art erfaßt und begriffen werde. Was nun das Erste betrifft, so stände es wohl ungefährlich, wenn der Verfasser Recht hätte, diese Selbstbeschränkung (des *subjectum quo*) in dem

Princip unsers Dogmas, der *unio hypostatica*, zu finden. Allein daß er diese mit der Menschwerdung scheint ganz identisch zu nehmen, wenigstens als *unitio*, ist gegen die orthodoxe Anschauung, welche das *opus incarnationis* als Aktion den drei Personen der Trinität zuschreibt, die *unitio* oder *assumptio* dem λόγος exklusive. Weiter aber, wenn die reformirte Dogmatik jene *humiliatio*, *exinanitio* der *secunda persona trinitatis* behauptet, so nimmt sie durch das erklärende *quasi* jegliche der Majestät des trinitarischen Lebens unwürdige („eine schlechte Verendlichung“ — nach dem Verfasser mit sich führende) Vorstellung zurück, wie nicht minder durch die Bestimmung, daß der λόγος ebenso *totus extra Jesum* geblieben sei, mithin auch gewirkt habe, wie er von nun an *totus in Jesu* war. Allein diese Hilfe kann dem Verfasser auf lutherschem Boden nicht werden. Mit Recht premirt er: *nec humana natura extra divinam, nec divina unquam aut uspiam extra humanam*. „Außerhalb seiner Menschheit hat sich der λόγος weder ein besonderes Sein für sich, noch ein besonderes Wissen um sich vorbehalten. Er ist im eigentlichsten Sinn Mensch geworden.“ Was ergiebt sich daraus? daß nach unserm Verfasser von dem Moment des Engelgrusses an die welterhaltende und weltregierende Funktion der zweiten Person der Trinität aufgehört habe, sofern diese Person damals „ihr göttliches Auge schloß“ mit Sartorius zu reden, oder, mit unserm Verfasser sich des Besitzes und Gebrauchs der Gottheit so weit begab, als sich Christus als Mensch derselben begeben und entäußert hat. Das geschah aber bis zum Fötusleben, worin somit das göttliche Thun und Selbstbewußtsein zur völligen Potenzialität mußte zurückgenommen sein. S. 246. „Der Sohn giebt die Fülle seiner Eigenschaften, die Beziehungen, in denen er als Schöpfer und Herr zur Welt steht, *actu* auf.“ S. 236. „Sein göttliches Bewußtsein ist zum menschlichen geworden, um als menschliches Bewußtsein seines göttlichen Wesens und seiner göttlichen Herrlichkeit sich zu entwickeln.“ Wie? mit einem solchen gellenden Rifs in die Harmonie der Trinität, welcher selbst die Aktuosität ihrer Personen *ad intra* in eine mehr als gnostische Erschütterung brächte, sollen wir eine Fortbildung der Christo-

logie erkaufen? Es geschieht gewiss nicht durch ein „Hindrängen“ der lutherschen Gestalt des Dogmas, nicht nach dem Sinn und Geist der orthodoxen Lehre.

Die Korrektur ist übrigens nicht neu. Zinzendorf hat sie gemacht mit voller Einsicht in ihre Consequenzen für die Trinitätslehre. Ihn kümmerten diese Consequenzen nicht, weil sich seiner der Bilder und Farben bedürftigen Phantasie das in der Schulform verschmähte Trinitätsdogma in eine überweltliche mythische Familiengeschichte umgesetzt hatte. Er läßt daher ebenso unbefangen den Sohn das bisher geführte Scepter dem Vater übergeben, um hinabzusteigen und Mensch zu werden (Zimmergeselle), wie hinwiederum den zurückgekehrten mit den Wunden dem Vater zur Seite sitzen und ruhen, bis dieser (als Kriegsgeneral) die Feinde geschlagen, und der aus der Seitenhöhle entbundene h. Geist die Kirche, die Braut, zur himmlischen Hochzeit geschmückt hat. Aber wie nachdrückliche Zurechtweisungen hat Zinzendorf gefunden von Seiten der Rechtgläubigen!¹ Kurz,

¹ Vergl. Nöthige Prüfung der Zinzendorf'schen Lehrart von der h. Dreieinigkeit. Darinnen gezeigt wird, daß Herrn Grafens Lehre wider die h. Schrift A. u. N. T. sei, daß sie ganz neu sei, daß dieser einzige Vortrag von großen mißlichen Folgen sei. Aufgesetzt und verfasst von einem Liebhaber der geoffenbarten Wahrheit. 1748. 1228. Darin wird aus verschiedenen Reden Zinzendorfs die Meinung nachgewiesen S. 889 ff., daß der Sohn zuerst in der Dreieinigkeit den Gedanken gehabt habe, die Menschen zu schaffen und zu erlösen, daß er gleichsam *dormitante patre* die Welt erschaffen, daß er nicht erst bei seiner Himmelfahrt das Ruder über das ganze Universum als *monarcha* zu führen in die Hand bekommen, sondern von der Schöpfung an als Regent aller Dinge das Scepter allein geführt, solches aber, da er Mensch werden wollte, seinem Vater mit der Kondition übergben, daß dieser zwar, so lange er selbst auf der Welt wallen und nichts anders als ein natürlicher Mensch sein, der h. Geist aber ihn durch die Welt begleiten würde, sollte das Regiment führen, bei seiner Erhöhung aber ihm wieder übergeben. — Vergl. Ein- und Zwanzig Diskurse über die Augsburger Konfession gehalten 1747 S. 69. „Er hat sich von ganzem Herzen, da er in die Zeit gehen sollte und gehen wollte, von der Wirkung und Aktivität seiner eignen Gottheit losgesagt. Er hatte seinem Vater das Regiment über die Welt so herzlich, so gerade, so *plenarie* übertragen,

ich sehe nicht ein, wie das Trinitätsdogma bestehen kann mit der vorgeschlagenen Korrektur, und es scheint, daß auf dieser Seite ein Verlust droht, den unsre orthodoxen Lehrer kaum riskiren wollten, wenn sich auch ihnen, was man ihrem Scharfsinn zutrauen darf, jene Korrektur leicht anbot. Hörten sie dieselbe ja genugsam von den Reformirten. Aber sie haben sie verworfen, und wie wir jetzt urtheilen, mit rechtem Bewußtsein des Princip verworfen.

Es hilft wohl schwerlich, sich auf den allgemeinen Mangel der alten Theologie zu berufen, daß die anthropologische Seite überhaupt bei ihnen zu sehr zurücktrat. Dies ist wohl gegründet, und zeigt sich bei der Christologie in vollem Maße. Aber eine Ergänzung ihres anthropologischen Mangels, welche ihre Theologie gefährdet und welche von ihnen selbst mit Entschiedenheit abgewiesen wird, ist schwerlich aus dem Princip ihres Dogmas. Uebrigens aber eine Ergänzung, welche vielmehr gerade einen scheinbaren Ueberschuß von anthropologischer Fülle wegwirft. Der Verfasser giebt es als wirkliche Ansicht der lutherischen Dogmatiker zu, daß die ganze beschränkte Existenz und Lebensform Christi im Stande der *exinanitio* That des Gottmenschen nach beiden Naturen ist. Wenn ich nun, wie mir scheint, mit einigem Grund nachzuweisen versucht habe, daß hierauf, auf dieser Betheiligung beider Naturen bei der *exinanitio* alle die oft feinen, aber entschieden vorhandenen charakteristischen Eigenthümlichkeiten beruhen, welche die kirchlich-luthersche Erlösungslehre von der reformirten unterscheiden, die beim eigentlichen

so daß alle Dinge, die Er that, alle Dinge, davon er doch allein der Herr und Meister war, zu der Zeit, da er auf Erden wandelte, ihm nicht anders vorgekommen sind, als seines Vaters Geschäfte.“ S. 71. „Die Redensarten kommen alle daher, weil der Heiland in der ganzen Zeit seines Auf-Erdenseins sich wirklich in so eine Vakanz gesetzt hatte: seine Gottheit ruhte. Vergl. dazu die Homilien über die Wundenlitanei Nr. 19 S. 186.“ Er hatte von seiner Herrlichkeit schon disponirt, da er seine Gottheit verlassen hatte, bei der *κενώσει*. bei der Abscheidung, bei dem Hingang in die Zeit, in der Mutter Leib, als das erste Grab. S. 46 wird die Uebergabe des Reichs an den Vater auf die Menschwerdung bezogen.

primitiven Exinanitions-Akt nur die göttliche Natur aktiv betheiligt sein läßt: so scheint, um mich zu entwaffnen, mehr nöthig, als die Belehrung, welche der Verfasser giebt, indem er sagt: „Die Sache verhält sich so: Man hatte zuerst die Lehre von der *communicatio idiomatum*, abgesehen von den beiden Ständen ausgebildet, und letztere erst später ausführlicher behandelt. Dadurch war man genöthigt, rückwärts zu gehen, und die Erniedrigung bis auf den Anfangspunkt der Person, bis auf den Moment der Menschwerdung zurückzuführen; weil man sie aber mit dieser nicht identificiren wollte, so ergab sich jene Unterscheidung von *conceptio* und Menschwerdung.“ Ich gestehe, daß ich von den treibenden Kräften der dogmatischen Fortbildung eine andere Ansicht gewonnen habe. Warum wollte man nicht jenes beides identificiren? War dies Nichtwollen ein bloßes grundloses *lubium*? Durchaus unnöthige Unterscheidungen machte man doch nicht, besonders wenn durch solche Unterscheidungen geradezu Unklarheiten entstanden. Das Interesse bei der Sache habe ich gezeigt. Eben weil diese Unterscheidung eine Schwierigkeit mit sich führt, ist sie kein bloßes Produkt der Schulformalistik, noch eine bloß zufällige Kaprice, wofür sie der Verfasser zu nehmen scheint.¹ Daß aber die Lehre von der Person nicht aus der von den Ständen erklärt werden dürfe, sondern umgekehrt, weil jene die Grundlage von dieser bildet, ist eine Behauptung, welcher ich widersprechen muß, ja welcher der Verfasser selbst faktisch widerspricht, indem er die Lehre von der Person zu gestalten, respektive zu verbessern sucht (S. 109) aus der Auffassung der Stände, namentlich aus der Lehre von der Erlösung, sofern sie in den Erniedrigungsstand fällt. Sollte wohl die, gesetzt auch später ausgebildete orthodoxe Ständelehre nicht auch schon als Fortbildung der ihr zu Grunde liegenden Personenlehre betrachtet werden dürfen? Wollte man ja doch die Stände der

¹ Baumgarten-Crusius, der übrigens nicht tiefer auf die orthodoxe Christologie eingeht, macht doch in seinem Grundriß der Dogmatik 1830 S. 57 die Bemerkung: „die Menschwerdung selbst kann gemäß der Kirchenlehre nicht zum Stande der Erniedrigung mitgerechnet werden.“

Erlöserperson beschreiben, welche sich eben in jenen als Erlöserperson bethätigt, und ist doch anerkannter Maßen die orthodoxe Fassung der Erlöserperson abhängig von dem Begriff der Erlösung, als zu welcher sie das taugliche Subjekt darbieten muß. Es ist nicht uninteressant zu sehen, wie der Verfasser, der schon in dem Begriff der Selbstbeschränkung des λόγος einem reformirten Zuge folgt, sich dadurch freilich weit über die reformirte Bahn hinausreißen läßt, auch darin, daß er der menschlichen Natur die in jener Unterscheidung der *incarnatio* und *conceptio* liegende Möglichkeit, an der ursprünglichen, für den Erniedrigungsstand grundlegenden Selbstentäußerung aktiv Theil zu nehmen raubt, unbewußt der reformirten Strömung anheimgefallen ist, und nun gegen diese inkonsequent genug ringt.

In beiden Ständen ist ihm (S. 253 bei Harlefs) die erlösende Thätigkeit eine einheitliche, und in beiden wirkt die Menschheit nicht als bloßes Organ des λόγος d. h. als selbstloses Medium mit, sondern in freier Selbstthätigkeit, nicht bloß *ministerialiter*, sondern auch *auctoritative*. Er adoptirt daher Nitzsch's Satz, daß es für die Verzichtleistung im Leben des Erlösers keinen Anfangspunkt giebt, welcher nicht der Anfang seines Daseins in der knechtlichen Gestalt selber wäre (S. 236). Er sagt S. 246 gerade hin: „Kraft der Einheit des Göttlichen und Menschlichen in ihm findet er sich nun auch als Mensch von demselben Rathschluß von vorn herein bestimmt, und indem er mit seinem menschlichen Willen auf jenen Willen des Vaters eingeht, entschließt er sich, für alle Stadien und Zustände seines zeitlichen Lebens auf die göttliche Herrlichkeit zu verzichten, deren er sich schon in der Menschwerdung begeben hat, so daß nun diese einmalige That der Selbstverläugnung zur fortwährenden That des ganzen Gottmenschen wird.“ S. 253 läßt er mit der Erhöhung diejenige Existenzweise Christi (in der lebendigen Einheit seines gottmenschlichen Wesens) eintreten, „zu welcher schon mit der Menschwerdung die Möglichkeit gegeben war, deren er sich aber in dem Moment derselben entäußert hatte.“ Dieses Sichentäußern einer Existenzform, zu welcher schon mit der Menschwerdung die Möglichkeit gegeben war, mit-

hin einer gottmenschlichen Existenzform, ist offenbar etwas Anderes als die Selbstentäußerung des λόγος zur Menschwerdung. Jenes geschieht aber durch das Eingehen des menschlichen Willens auf den Willen des Logos, durch auctoritative Bethätigung der menschlichen Natur. Siehe da den Verfasser gerade in demselben Punkt, den er als ein Mißverständniß in meiner Darstellung der orthodoxen Lehre bekämpft, unwillkürlich mit mir einig. Freilich nur so lang, als er mit den orthodox lutherschen Anschauungen einig und consequent ist. Das ist er aber nicht lange; seine Korrektur verdirbt ihm wieder alles. Er kann keinen gottmenschlichen Erniedrigungsakt — weder einen ethischen noch einen zuständlichen — setzen als unmittelbare Folge der Menschwerdung. Denn diese beginnt ihm mit der *conceptio*, welche den sich erniedrigenden Logos selbst in die gleiche Bewusstlosigkeit heruntertaucht, aus welcher sich das menschliche Bewußtsein selbst erst in successiver Entwicklung herausbildet (S. 243). Denn „sein göttliches Bewußtsein ist zum menschlichen geworden, um als menschliches Bewußtsein seines göttlichen Wesens und seiner göttlichen Herrlichkeit sich zu entwickeln“ (S. 236). Wie sollte nun das (S. 243) bloß potentielle Selbstbewußtsein, das sich nur allmählig zum aktuellen entwickelte, sich entschließen können, für alle Stadien und Zustände seines zeitlichen Lebens auf die göttliche Herrlichkeit zu verzichten, welche der Erlöser auch für das irdische Leben sich vorbehalten hat (S. 247)? Wie anders als etwa auf Reinhard'sche Weise durch nachträgliche Genehmigung? Um diese bloß nachträgliche Genehmigung allein bleibt auch dem λόγος übrig für alle Erniedrigung, welche „weiter reicht als die in der Menschwerdung enthaltene Selbstentäußerung“, welche sich bezieht auf jene bei der Menschwerdung noch reservirte δόξα. Denn der λόγος hat sich ja ganz der menschlichen Entwicklung hingegeben. Auch dieses Schwanken, die *exinanitio* einmal gleich der *incarnatio* zu setzen, mithin auf den λόγος zu beziehen, und dann doch wieder davon zu unterscheiden und dem ganzen Gottmenschen zuzuschreiben, ist wohl reformirt, hat aber im reformirten System deshalb weniger auf sich, weil dieses zum Voraus auf eine auctoritative Mitbethätigung der mensch-

lichen Natur verzichtet, und dieselbe nur in absoluter Determination durch die göttliche faßt.

Was Thomasius von einer Selbstentäußerung des λόγος zur Incarnation und als davon verschieden von einer Verzichtleistung des Gottmenschen auf die δόξα, welche auch der entleerte, weil menschengewordene λόγος bei der Incarnation noch beibehalten hatte, das ist freilich der Nachklang eines lutherischen Gedankens, nämlich der lutherischen Unterscheidung zwischen der gnädigen Herablassung (die aber nicht *exinanitio* ist) zur Incarnation und der eigentlichen Selbsterniedrigung des Gottmenschen. Aber für diesen zweiten eigentlichen gottmenschlichen Erniedrigungs-Akt bleibt ihm auch nach seiner neuen Darstellung (Harlefs Zeitschrift 1846 Mai. S. 288) durchaus keine Möglichkeit übrig, weder von Seiten des λόγος noch von Seiten der Menschheit. Er sagt: „Unter der δόξα verstehe ich die Fülle der Beziehungen, in denen sich das göttliche Wesen nach außen hin offenbart. Auch im Stand der Erniedrigung hat der Logos das absolute Leben, das göttliche Wesen, welches Geist und Leben ist. Aber die Selbstbeschränkung des fleischgewordenen Logos extendirt sich auch auf das Bewußtsein; er ist mit seinem göttlichen Bewußtsein in die Form des menschlichen eingegangen. Unter das Gesetz des Werdens, der Entwicklung hat sich auch der Logos kraft der Menschwerdung mit seinem göttlichen Bewußtsein begeben, um fortan als der Gottmensch in wahrhaft menschlicher Weise zu leben, zu denken, zu fühlen, zu leiden. Dabei ist nun meine Meinung keineswegs, als habe er das göttliche Bewußtsein überhaupt aufgegeben, so daß er sich während seines geschichtlichen Lebens nur als Mensch gewußt hätte; sondern vielmehr, er habe sein göttliches Bewußtsein so in die Form des menschlichen begeben, daß er sich hinfort nur als Gottmensch wußte. Er weiß sich als den, der vom Vater ausgegangen und wieder zum Vater geht, als den, der die Herrlichkeit gehabt hat, und sie wieder zurückempfangen wird, nicht als den, der sie *actu* besitzt. Diese Form des Wissens ist schon eine zeitliche, denn es ist ja die der Erinnerung, aber freilich einer Erinnerung,

welche das Bewußtsein der wesentlichen Einheit mit dem Vater nicht aus- sondern einschließt.“

Offenbar kann hienach die gottmenschliche Selbstentäußerung der $\delta\acute{o}\xi\alpha$ im Unterschied von der des Logos zur Incarnation nur das Sichzufriedengeben der menschlichen Natur mit dem Proceß, den die Incarnation der göttlichen einleitete, bedeuten, und zwar das Sichzufriedengeben der menschlichen in der Einheit mit der göttlichen, als ein Sichzufriedengeben der göttlichen in der Einheit mit der menschlichen. Denn nach dem Incarnations-Moment, als der *conceptio*, ist ein weiterer Selbstentäußerungs-Akt auch dem incarnirten Logos nicht mehr möglich. Es müßte also jedenfalls die in der bloßen Incarnation noch beibehaltene $\delta\acute{o}\xi\alpha$ von dem $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ doch auch schon bei der *incarnatio* aufgegeben worden sein. In dem menschlichen Bewußtsein, dessen Entwicklungs-Gesetz sich der Logos unterworfen hat mit der Incarnation, läßt sich, da es nur die Form der Erinnerung an die $\delta\acute{o}\xi\alpha$ hat, kein Moment denken, wo die $\delta\acute{o}\xi\alpha$ selbst *actu* abgelegt wurde.

Es sind dies nicht zufällige Unbequemlichkeiten, welche des Verfassers Theorie drücken. Sie liegen ganz in der Natur der Sache, und haben sich daher auch sonst schon herausgestellt, wo man — zwar nicht wie er die lutherische Lehre fortbilden wollte, wohl aber der Fortbildung der Christologie, welche in der lutherischen Idiomen-Communication und Ständelehre enthalten ist, sich widersetzt hat. Dies geschieht im katholischen Lehrbegriff, der sich noch heute nicht über die scholastischen Bestimmungen erhoben hat, wonach vermöge der *unio personalis* Christus als Mensch zugleich *viator* und *comprehensor* war *servus* und *dominus* zugleich, und die *forma servi* (mit der Leidens- und Sterbensmöglichkeit neben dem *perpetuum gaudium*) eigentlich nur auf den Leib geht, indem die Seele ihre aus der *unio* fließende $\delta\acute{o}\xi\alpha$ immer behält, daher nicht dem Proceß des Wachstums, der Entwicklung unterworfen ist, ja der Empfindung der körperlichen Leidens-Eindrücke nur durch ein Mirakel *ex speciali dei dispensatione*, oder durch die *exinanitio* fähig ist, vermöge welcher die Effekte der *unio* für sie nur in ihren oberen Regionen zurückgehalten, nicht auf die sensibeln Kräfte und den Körper

herabgeleitet werden. In dieser katholischen Theorie ist eine Unterscheidung der Incarnatio und Exinanitio möglich, wie sie der Verfasser nachträglich einführt, aber — um welchen Preis wird sie erkaufte? Gerade um den Preis der Aufhebung aller normalen menschlichen Entwicklung.

Allerdings jedoch in Einem Punkt besticht des Verfassers Theorie gegenüber der alten, die *unio hypostatica* hat ein viel gefälligeres Aussehen. Es ist wirklich der Schein da, als ob die so viel und subtil verhandelte Doppelnatur des Gottmenschen ihrer dualistischen Ungefügekeit entladen wäre, indem der Verfasser jedem menschlichen Ich ein gewisses *θεῖον* beigiebt, das nun im Gottmenschen der *λόγος* ist, wie er sich entäußert, und zur Basis eines menschlichen Lebens gemacht hat.¹ War es doch ein Hauptvorwurf gegen die orthodoxe Lehre vom Gottmenschen, daß sie der orthodoxen Lehre vom Menschen, und den in dieser gesetzten Schranken zwischen dem Göttlichen und Menschlichen widerspreche (Schweizer). Diesem wäre abgeholfen durch des Verfassers Theorie. Seine Lehre vom Menschen und vom Gottmenschen sind in Harmonie, denn daß es die zweite Person der Trinität ist, welche in diesem die Grundlage des menschlichen Lebens bildet, das macht keinen formellen Unterschied vom normalen Verhältniß, weil ja der *λόγος* nicht schlechthin als solcher, sondern als der entäußerte jene Basis bildet, und zwar entäußert zu einem Grade, daß für den Moment des gottmenschlichen Lebensanfangs er auch nur als *θεῖον*, nicht als *persona sibi conscia* in Betracht kommt. Denn der *λόγος* ist in dem

¹ S. 234 (in Harlefs Zeitschrift). Der göttliche Lebensgeist ist der Lebensgrund unsers ganzen eigenthümlichen Seins, seinem Ursprung nach ein wesentlich göttliches Leben, in die Form creatürlicher Beschränkung gethan, mit unsrer Natur zur unzertrennlichen Einheit verbunden, ein integrierender Bestandtheil des menschlichen Wesens. So wäre nun zu sagen: der göttliche *λόγος* habe sich selbst zum Substrat eines menschlichen Individuums, zum immanenten Lebensgrund einer menschlichen Natur herabgesetzt, sich bestimmt in der Analogie mit dem, was die Schrift das *πνεῦμα* in uns nennt, zu existiren, um sich so das menschliche Wesen von innen heraus anzubilden und zu assimiliren.“

Grade seiner selbst gleichsam nicht habhaft, als es die mit ihm verbundene Menschennatur nicht ist. Diese muß sich aber erst aus der Bewußtlosigkeit zum Selbstbewußtsein entwickeln, und zum menschlichen Bewußtsein jenes *θεῖον* als seines Wesens. Die auszeichnende Prärogative des Gottmenschen bestünde aber immer noch darin, daß sein individuelles *θεῖον* an sich der *λόγος*, die zweite Person der Trinität ist, welche sich selbst zu jenem Zustand und Proceß bestimmt und beschränkt hat, während das *θεῖον* der andern menschlichen Individuen — was ist? etwa ein Widerstrahl des *λόγος*, ein *μέρος τι τῷ πνεύματος*. Aber wo sind wir? Ganz einfach beim Apollinarismus, wenn nämlich dieses allen menschlichen Personen zugeordnete *θεῖον* der menschlichen Natur Jesu fehlte, und der, wenn auch entleerte, *λόγος* an seine Stelle trat — oder auch beim Panchristismus, dem Gottmenschen von Ur an, der sich in der ganzen Gattung realisirt, wenn nämlich die völlige Identität des entleerten *λόγος* und jenes allgemein dem menschlichen Ich zugewiesenen *θεῖον* statuiert wird. Bleibt aber seine Distinktion von jenem, und bleibt jenes allgemeine *θεῖον-πνεῦμα* auch der menschlichen Natur Christi vindicirt, so daß es gleichsam den Anknüpfungspunkt für die persönliche *unio* des *λόγος* bildet: so stehen wir ungefähr wieder auf dem Boden der alten Schwierigkeit, und sind nur des von vorn herein fertigen und hellen Selbstbewußtseins los, welches die alte Theorie mit der Person des *λόγος* in den Gottmenschen *in utero Mariae* zu setzen scheint u. s. w. Aber gerade das ist die Frage, ob nicht die alte Theorie durch ihre Lehre von der *exinanitio* als des gemeinsamen Aktes beider Naturen, dessen Produkt der Gottmensch in seinem irdischen Leben von der *conceptio* an bis zum Tode bildet, eine jene Doppelreihe von Gedanken und innern Zuständen verneinende Conformität der gottmenschlichen Lebensentwicklung mit der Norm aller menschlichen Lebensentwicklung gerade begründe.

Hier wird es also höchst problematisch, ob des Verfassers Korrektur der Erniedrigungslehre eine von der lutherischen Doktrin selbst indicirte Fortbildung des Dogmas ist. Die Korrektur besteht vornehmlich darin, daß das *subjectum quo* der Logos selbst

ist. Bereits haben wir aber gesehen, daß der Verfasser auch zum *subjectum quod* den Logos allein zu machen wenigstens die Tendenz, wo nicht Nöthigung hat. Jenes anlangend entsteht nun die Frage nach dem *modus* der *unio* oder *unitio*, ob sich diese nach solcher Fassung wirklich angemessener denken läßt. Daran aber muß stark gezweifelt werden, außer wenn noch ein Schritt weiter gegangen und geradehin das reformirte Dogma adoptirt wird. Der λόγος soll sich seiner Gottheit so weit entäufsern, um mit dem concipirtwerdenden Sohn der Maria sich zur persönlichen Einheit zusammenzuschließen, und zu dem Ende nur so viel von seiner Gottheit gebrauchen und besitzen, als das mit ihm verbundene Menschenwesen davon gebraucht und besitzt. Blicken wir auf den Incarnationsmoment, welcher mit dem der *conceptio* zusammenfallen soll, so heist dies: der Logos tritt auch als Gott in den Zustand eines bewußtlosen Fötus, worin alle andre Thätigkeit als die der animalischen, oder richtiger pflanzlichen Vitalität unterbleibt, bis sich daraus durch Geburt und Wachsthum allmählig das menschliche Bewußtsein und Selbstbewußtsein herausbildet, das nun zum Bewußtsein seines göttlichen Wesens wird. Aber diese Veränderung und Selbstbeschränkung des λόγος soll doch die Basis des in solcher Art werdenden gottmenschlichen Individuallebens nicht alteriren, welche Basis vielmehr dabei conservirt bleibt, und auf welche hin sich — im Erhöhungsstande — eine Existenzform herausbildet, in welcher seiend der λόγος, obgleich ἐνσαρκος, nicht mehr entäufsert, sondern seine Herrlichkeit im gottmenschlichen Leben vollkommen manifestirend ist. Allerdings ist hier der Verlauf ein geraderer und die Einheit eine liquidere, weil die göttliche Natur in geschmeidigen Fluß gekommen, um keinen Widerstand darzubieten, wenn wir uns nur entschließen können, das Dogma von der Trinität wesentlich zu modificiren und auf das sonstige πνεῦμα, das zu den constituirenden Elementen des menschlichen Wesens gehört, zu verzichten, eine Doppelverzichtleistung, welche sich allerdings weiter erstreckt, als auf etliche Formeln der *concordia*, und mit großem Gewinn aufgewogen werden muß, wenn wir uns vom Standpunkt der lutherschen Orthodoxie dazu entschließen sollen.

Der Verfasser ist sich aber bewußt, diese Korrektur vorzunehmen in dem Interesse, die ächtlutherische Lehre von der Idiomen-Communication, als eine unerläßliche Folge der *unio hypostatica*, festzuhalten und zu vollenden. Wie verhält sich ihm in der That mit dieser *communicatio idiomatum*? Gleichwie ihm *incarnatio* und *exinanitio* des Logos zusammenfällt mit der *unitio personalis*, *assumptio naturae humanae*, *conceptio*, so kann ihm auch die *communicatio idiomatum* nichts anderes sein, als auch nur wieder ein anderer Ausdruck für jenes Verhältniß der *unio personalis*, wonach der entleerte λόγος die substantielle Basis eines wahren menschlichen Lebens bildet. Denn wie könnte z. B. der λόγος, der sich bis zu dem Grad selbst entäußert hatte, daß er von seiner Gottheit nichts mehr besaß und gebrauchte, als so viel die menschliche Natur im Fötus- und Kinderzustand zu besitzen und zu gebrauchen vermochte, wie konnte er in diesem Moment der ihm verbundenen menschlichen Natur göttliche Idiome communiciren? Man müßte etwa sagen, daß der sich unirende λόγος trotz aller Selbstbeschränkung, welche dabei Statt findet, doch das πνεῦμα ἅγιον der menschlichen Natur mittheilt, und damit ein Princip für alle zum Erlöserwerk nöthige Tüchtigkeit so wie für alle spätere Erhöhung und Vollendung. Allein dies hiefse dann ächt reformirt der Idiomen-Communication eine *communicatio charismatum* substituiren, und machte wieder nöthig, jene wirkliche Selbstbeschränkung des λόγος aufzugeben, indem solche Mittheilung gerade keine Beschränkung, sondern eine Lebens- und Kraftentfaltung wäre. Wie sollte doch der λόγος diese Actuosität behalten können, wenn er so viel von dem Besitz und Gebrauch seiner Gottheit aufgab, als die menschliche Natur nicht besitzen und gebrauchen konnte. Die Actuosität, den göttlichen Geist mitzutheilen, konnte aber der menschliche Fötus Christi nicht wohl besitzen und gebrauchen. Also auch nicht der entäußerte λόγος. Somit müßten wir auch über den reformirten Plan hinausgehen und socinianisch oder zinzendorfisch dem ganzen zeitlichen Gottmenschen selbst das ihn Auszeichnende communicirt werden lassen. In der That hat des Verfassers Theorie mit der Zinzendorfschen Vorstellung am meisten Aehnlichkeit, und

es bleibt ihm nicht mehr Recht von *communicatio idiomatum* zu sprechen als Zinzendorf hat, der diesen Terminus höchst *abusive* fortführt, während er eigentlich eine Metamorphose des *λόγος* in einen natürlichen Menschen statuirt, dem sofort Vater und Geist helfend zur Seite stehen, bis zu seiner Rückmetamorphose.¹

Wir müssen aber die *unitio personalis* selbst noch ins Auge fassen, und fragen, wie sich nach des Verfassers Theorie die Genesis der menschlichen Natur, welche den *λόγος* zur Basis ihrer persönlichen Lebensentwicklung haben soll, zu der Selbstentäußerung des *λόγος* verhält? Ausgehend von dem Gedanken, daß der *λόγος* vom Besitz und Gebrauch seiner Gottheit so viel

¹ Vergl. Londner Predigten S. 373. „Die zwei göttlichen Personen (Vater und Geist) hatten ihn zwischen sich. Er ging in ihrem Geleit durch diese Zeit, seine eigne göttliche Majestät war hinter einer Wolke und hat sich ihm zu der Zeit präsentirt, wie sich der Geist, den wir von ihm haben, uns präsentirt. — So war's zur Zeit der Erniedrigung unsers Herrn. Er äußerte und enthielt sich seiner selbst, und hatte mit seinem Vater und dem h. Geist zu verkehren. Er hatte seine eigne Schöpferkraft so auf die Seite gesetzt, daß er sagt: Mein Vater läßt regnen“ u. s. w. Ja Zinzendorf ist nicht fern von dem Gedanken, welchen Schelling in seiner Philosophie der Offenbarung ausführt, daß nämlich der Menschwerdung schon eine Reihe von Entwicklungen des *λόγος* voranging. Z. B. Londner Predigten S. 284. „Wer kann sagen, daß der Heiland vorher keine andere Umstände durchgegangen ist?“ S. 24 ff. wird gezeigt, daß Christus der Amtsname unsers Herrn sei *qua* Schöpfers und Gottes, der Ausdruck seines Zustandes vom Moment unserer Gnadenwahl bis zur Ausführung derselben in der Geburt des Kindes aus der Maria. In dieser Zwischenzeit sei er Christus genannt, dieß sei sein *status unctionis*, und in derselben Modifikation des Messia — sei er der Mittler zwischen Gott und der Kreatur, denn nur in dieser Qualität habe er die Welt erschaffen, nachdem er sich in der h. Dreieinigkeit habe salben und heiligen lassen zum Schöpfer, Erhalter und Mittler der Welt. Offenbar ist hier die Idee des ewigen Paktums als ein Hergang gefaßt, durch welchen der persönliche Zustand des *λόγος* bestimmte Modifikationen erhielt, welche sich abschlossen in seiner Menschwerdung; während die reformirte Meinung die ist, daß nur die äußere Verherrlichung des *λόγος* ihre Bestimmtheit erhielt durch das *pactum*.

ablegen müsse, als die mit ihm zur persönlichen Einheit zu verbindende Menschennatur nicht besitzen und gebrauchen kann, was den Grundgedanken des Verfassers bildet, ferner diese Selbstentleerung bis zu solchem Grade in den Moment der *incarnatio* oder, was ihm identisch ist, der *conceptio* setzend, muß ihm nothwendig als der eigentliche und einzige Faktor, welcher die menschliche Natur bildet, und welcher die Union derselben mit dem λόγος zu Stande bringt, der h. Geist erscheinen. Die Selbstentleerung des λόγος bis auf jenen Grad, und die Bildung einer menschlichen Natur, um mit dem selbstentleerten λόγος in eine persönliche Einheit zusammenzugehen, sind zwei distinkte Akte, welche nicht auf einander reducirt, nicht in gleicher Weise dem λόγος zugeschrieben werden können, weil *ex hyp.* im Moment jener Bildung der λόγος so sehr sich selbst entleert, daß ebenso gut die menschliche Natur sich müßte selbst bilden können, als der λόγος sie bilden könnte. Obgleich der h. Geist auch vom Logos ausgeht, so ist doch diejenige Geistesoperation, durch welche im gegebenen Moment ein menschlicher Lebenskeim entsteht, so wenig als ein, wenn auch mittelbarer Akt des λόγος aufzufassen, daß dieser, der sich seiner göttlichen Aktivität in dem Maße entäußert, in welchem diese nicht auch die Aktivität des menschlichen Lebenskeims sein kann, im Moment auch nicht als der den h. Geist ausgehen lassende zu betrachten ist. Der Unions-Akt des entleerten λόγος ferner mit dem menschlichen Lebenskeim, zu dessen Congruenz sich jener entleert hat, bildet gleichfalls einen sowohl von der Selbstentleerung als solcher, wie von der einen menschlichen Lebenskeim setzenden Geistesoperation zu unterscheidenden Akt, der gleichfalls nicht dem entleerten λόγος, sondern nur dem h. Geist zukommen kann, derselben Potenz, welche den menschlichen Lebenskeim ins Dasein rief. Und so haben wir einerseits die reformirte Lehre, andererseits noch ein Häretisches zu der reformirten Lehre hinzu,¹ nämlich

¹ Die reformirte Doktrin vermeidet dies von dem Verfasser in seiner Erörterung der *impersonalitas* sehr richtig bezeichnete Häretische durch ihre Kreationstheorie. Obgleich auch sie die primitive Entstehung der menschlichen Natur in der Maria dem h. Geist zuschreibt,

das ἐκ δύο φύσεων, die *assumptio hominis*, nicht *naturae humanae*, die nicht absolut ursprüngliche *unio personalis*, sondern die erst gewordene Verbindung des λόγος mit einem in seinem Lebenskeim schon existirenden Menschen, also nicht einmal eine *assumptio* des λόγος, oder wenigstens nicht die Entstehung des Gottmenschen durch den assumirenden λόγος.¹ Nur auf Einem Wege wäre dieser Consequenz zu entgehen, aber auch er möchte ein fataler Abweg werden. Wollten wir nämlich statuiren, daß der λόγος die *assumptio* selbst vollziehe, mithin sich noch nicht

wie die Verbindung derselben mit dem λόγος, so ist doch zu bemerken: 1) das γενόμενον ἐκ πνεύματος ist ihr bloß der leibliche Keim; 2) gleichzeitig mit seinem Entstehen durch den vom λόγος emittirten h. Geist wird die Seele geschaffen und mit jenem aus der Substanz der Maria genommenen Lebenskeim verbunden. Die Erschaffung der Seele geschieht wie alles Erschaffen überhaupt und namentlich auch aller Menschenseelen durch den λόγος, welcher den h. Geist mit sich führend und spirirend sich im Kreationsmoment in besonders innige, einzigartige Relation zu dieser Seele setzt, vermöge welcher dieselbe mit dem foetus in Maria verbunden, den zum Kanal aller Geistmittheilung bestimmten Gottmenschen bildet. Die *exinanitio* des λόγος ist so vielmehr eine Machterweisung und *glorificatio*. — Wie übel es lautet, wenn die moderne, gnesioluthersche Orthodoxie der reformirten Doktrin, welcher die nachgewiesene Vorstellung zu Grunde liegt, immer wieder die alten Vorwürfe von Trennung beider Naturen macht, erhellt besonders, wenn wir sehen, wie auch Rudelbachs Zeitschrift (1844. H. 3. S. 36) die Genesis Christi als γένεσις ἐκ δύο φύσεων beschreibt: „Das πνεῦμα ἅγιον befruchtete den Weibessamen, dann verband sich mit jenem der λόγος, wodurch das von Maria geborne Heilige erst in Wahrheit zum Sohne Gottes wurde“ u. s. w. Hienach existirte also die menschliche Natur, ehe sich der λόγος mit ihr verband!

¹ Und was soll es gar heißen, wenn der Verfasser S. 233 sagt: „Beides vermittelt sich dadurch, daß er unter der schöpferischen und heiligenden Wirkung des h. Geistes von der Jungfrau empfangen und geboren wurde, oder (da dieser Geist von ihm nicht wesentlich verschieden ist) mit andern Worten dadurch: daß der λόγος aus der Substanz der Menschheit das vollkommene menschliche Abbild seiner, d. h. des göttlichen Urbildes, erzeugte und sich so selbst als Mensch reproducirte?“ Die Selbstentleerung ist also nur eine Selbstmetamorphose, und πνεῦμα und λόγος persönlich identisch!

in jenem Grade entäufsert habe, dafs auch hiezu die Hülfe des heil. Geistes nöthig wäre, so würde mithin die Selbstentleerung eine stufenweise sein, und der Assumptions-Akt des λόγος demjenigen Stadium der Exinanition noch vorhergehen, welches der Zustand der *unio personalis* laut dem Verfasser verlangt, also die Menschwerdung wäre nicht schlechthin identisch mit der *exinanitio* des λόγος, sondern ein Grad der letzteren, der höchste, würde erst auf die *incarnatio* als Assumptions-Akt folgen. Dies geht aber deshalb schon nicht an, weil jeder Akt des incarnirten λόγος ein solcher ist, der zugleich einen Akt der Menschheit bildet im gleichen Sinn, wie er ein Akt des λόγος ist, in diesem Moment aber von einem solchen Exinanitions-Akt der Menschheit nicht die Rede sein kann. Somit bliebe nur übrig zu statuiren, dafs die *assumptio* selbst ein Akt sei, durch welchen sich die — sei es bis dahin noch volle, sei es bereits theilweise exinanirte — göttliche Aktivität des λόγος bis zu dem Grad absorbirte, dafs er davon nicht mehr behalten und gebrauchen konnte, als der menschliche Lebenskeim auch gebrauchen kann. Etwa so wie, nach Lenau's Ausdruck, Gott im Schöpfungsrausch das Bewußtsein verloren haben soll, würde der λόγος im Assumptions-Akt seine Gottheit bis zum *minimum*, jedenfalls bis zur Bewußtlosigkeit erschöpft und eingebüßt haben. Diese absorptive Kraft kann nun aber nicht wohl in der Natur des ἐνώμενον liegen, denn in derselben ἔνωσις soll ja der λόγος wieder göttlich aktiv und herrlich sein können nach zurückgenommener Entleerung. Sie müßte also in dem Willen des λόγος selbst begründet, dessen eigne Willensthat sein. Aber eine und dieselbe Willensthat, deren Effekt eine göttlich übernatürliche Machtäufserung *assumptio* und zugleich eine übernatürliche Machtentleerung wäre, ist der vollendete Widerspruch, der sich nur halten kann, wenn die Entleerung zu einer *quasi exinanitio* gemacht wird, was auch schon darin indicirt ist, dafs ja im Verlauf dieses Menschenlebens Alles wiedergenommen, mithin die Macht es wieder zu nehmen, dem entleerten λόγος selbst gelassen, mithin auf die Entleerung im eigentlichen Sinn verzichtet wird. S. 252. Nur zwischen dieser wesentlich reformirten, und zwischen der Zinzendorf'schen

Vorstellung von einer eigentlichen Metamorphose des λόγος in einen natürlichen Menschen scheint dem Verfasser die Wahl zu bleiben, wenn er seine Grundgedanken consequent durchführen will. Welche Verheerungen aber in der lutherschen Christologie angerichtet, und wie nicht bloß einige Formeln der *concordia* fallen gelassen sind, erhellt aus dem Bisherigen. Indem er den Begriff der Erniedrigung tiefer fassen will, begegnet es ihm, daß er das aktive Subjekt der *exinanitio* alterirt, das *subjectum quo* permutirt, und damit ebenso den orthodoxen Begriff der Erlösung gefährdet, als die orthodoxe Personenlehre, ja die Lehre von der Trinität vernichtet. Ich denke, die orthodoxe luthersche Lehre kann sich in ihrer unverbesserten Gestalt immer noch mit gutem Gewissen sehen lassen.

Und sie wußte wohl was sie that, wenn sie dem formalistischen Zug der abstrakten Consequenz, welchen ein *genus τραπεζοτυκόν* für die göttliche Natur forderte, durch eine glückliche Kenose Einhalt that, den Unterschied zwischen göttlicher Gnadenherablassung und persönlicher Selbstentäußerung des Gottmenschen festhielt, und sich so die Möglichkeit des wahren Erhöhungsstandes für den Gottmenschen bewahrte. Der λόγος ἑνσαρκος des Verfassers kann, da er dies nur durch eine Selbsterniedrigung ist, niemals der lutherische Gottmensch im Erhöhungsstande sein. Dies ist indirekt zugestanden in den nachträglichen Erörterungen gegen Dorner (Harlefs u. s. w. 1846. Mai). Denn wenn Erhöhung und Erniedrigung, somit die Menschwerdung schlecht-hin mit ihren Consequenzen also ins Gebiet der sogenannten bloß öconomischen Trinität fällt, daß der λόγος als Person der immanenten Trinität von jenem Proceß schlechthin nicht berührt wird, so bleibt nothwendig zwischen dem erniedrigten und erhöhten öconomischen λόγος und jenem immanenten ein *hiatus*, der durch nichts ausgefüllt werden kann. Steht die immanente Trinität in ewiger Festigkeit da, so ist der höchste Proceß der öconomischen nie zu der Höhe zu steigern, daß eine öconomische Person der entsprechenden immanenten völlig congruent wäre. Aber auch, wenn nach dem ursprünglichen Gedanken des Verfassers der ewige innertrinitarische λόγος durch Selbstentleerung Mensch

wurde, so kann, weil diese Selbstentleerung mit dem Menschsein bleibt, auch wenn die noch weitere Erniedrigung und Entherrlichung durch die Erhöhung wieder zurückgenommen ist, die Erhöhung des Gottmenschen niemals die gewesene innertrinitarische $\delta\acute{o}\xi\alpha$ des $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ herstellen, sondern derselbe weiß sich auch im Stande der Erhöhung nothwendig immer nur als den, der jene ewige $\delta\acute{o}\xi\alpha$ vor der Menschwerdung besessen hat. Dieser Consequenz kann der Verfasser wohl durch Umschreibungen entfliehen, nicht aber wahrhaft entrinnen.

Nachdem der Verfasser sich zu einer mysteriösen Unterscheidung der immanenten und der öconomischen Trinität, als welcher letzterer die Sache der Gottmenschheit in ihrer Erniedrigung und Erhöhung anheimfalle, ohne daß jene im geringsten dadurch alterirt wird, verstanden hat, einer Unterscheidung, welche zwar nicht Erzeugniß der neueren Philosophie, wohl aber ein modernes Fündlein theologischer Rathlosigkeit ist, dürfte die dem lutherischen System von mir nachgewiesene Tendenz einer gewissen Unterscheidung zwischen dem $\acute{\alpha}\nu\omega$ und $\kappa\acute{\alpha}\tau\omega$ $\chi\rho\iota\varsigma\omicron\varsigma$ weniger anstößig erscheinen, und wenigstens nicht der neueren Philosophie zur Last gelegt werden, mit der sie gar nichts zu thun hat. Es ist eine Consequenz, welche die Alten; wenn auch nicht mit vollem Bewußtsein, wirklich zogen, wenn sie die menschliche Natur in der Krippe, am Kreuz, im Grabe, und zugleich im Himmel sein lassen (wie der Verfasser selbst nachweist S. 106). Das wars, was Zwingli meinte, wenn er sagt: „Gieb Acht, Luther, Marcion kommt dir ins Garn!“ Und derselbe Luther lehrt doch auch, daß man nicht einen allmächtigen Menschen aus Christus machen müsse, daß er nicht alle Dinge mit dem Herzen allzeit gesehen, sondern wie ihn Gott geführt hat, und ihm vorbracht. Sollten die Dogmatiker mit ihrer Unterscheidung zwischen *scientia personalis* und *habitualis* das gemeint haben, was auch der Verfasser findet, daß nämlich jene erstere nicht faktisch im zeitlichen Bewußtsein Christi während seiner Erniedrigung vorgekommen sei: so mußten sie entweder der zweiten Person der Gottheit während des Erdenlebens Christi eine *scientia personalis* absprechen, oder ihr — und da sie seit der *unio* nie ist ohne

die menschliche Natur — dem Gottmenschen schlechthin eine solche *scientia personalis* zuschreiben, welche eine Art von ἄνω χριστός über dem zeitlich lebenden Gottmenschen mit seiner *scientia habitualis* voraussetzt. Das Erstere haben sie nicht gethan, weil sie jene vom Verfasser vorgeschlagene Selbstbeschränkung des λόγος nicht statuirten. Also bleibt nur das Zweite übrig. Die Hauptkategorie, unter welcher die ältere Zeit dieses Verhältniß des Gottmenschen behandelte, war wegen des Abendmahlsstreits die des Leibes Christi. Es ist aber in den diesfallsigen Erörterungen eingeschlossen die Sache der *caro* überhaupt, der menschlichen Natur. Wenn wir das vom Leib Gesagte übertragen auf die menschliche Natur überhaupt als durch die *unio personalis* mit dem λόγος verbunden, so ergibt sich eine solche, die einmal „in natürlicher Eigenschaft eines Menschen“ zunahm, hungerte, durstete, litt, starb, dann aber auch zugleich als illocal subsistirend im λόγος und von ihm durchdrungen und gesättigt in idealer Vollendung und Seligkeit mit ihm in der trinitarischen Region existirte. Mit andern Worten, wir haben ein gottmenschliches Selbstbewußtsein, das im Sohn der Maria seinen natürlich normalen Verlauf nahm von der Bewußtlosigkeit des *foetus* bis zur klaren Herrscherzuversicht: „Mir ist gegeben alle Gewalt“ u. s. w. und ein gottmenschliches Selbstbewußtsein des auch als ἐνσαρκος, mithin unter Theilnahme der menschlichen Natur, seine Wirksamkeit *ad intra* wie seine allgemeine kosmische Wirksamkeit ausübenden λόγος. An sich ist es nur Ein Selbst, Eine gottmenschliche Persönlichkeit, die sich zu einem zeitlich beschränkten Lebensverlauf entäufsert, erniedrigt hat, aber dabei doch bei sich selbst bleibend alle Dinge trägt und regiert. Das erscheinende Bewußtsein war zu der Fülle des Seins und Thuns incongruent durch die *exinanitio* der eignen Wahl bis zu der völligen Erschöpfung im Tode, als womit die völlige nun ewig sich gleich bleibende Congruenz sich realisirte. Nach des Verfassers Unterscheidung liefse sich etwa sagen: die durch die Incarnation u. s. w. gesetzte δόξα des Gottmenschen, die völlige Gottinnigkeit seiner menschlichen Natur, mit Allem was daraus für sie floß, stand auf intelligible Weise nach oben

fest, auch während die durch den Akt der Selbstentäußerung eingeleitete Selbsterniedrigung sich vollzog. Die Erhöhung als die Zurücknahme von jener versetzte die gottmenschliche Person in ihrem begriffsgemäßen Zustand auch nach unten. Durch sie schloß sich Erscheinung und Wesen in sich zusammen, und das öconomische Werk ist nicht bloß eine gleichsam angenommene Rolle des λόγος der immanenten Trinität, sondern seine persönliche Lebens-Aeußerung, wie die δόξα der menschlichen Natur mit der ewigen δόξα des λόγος schlechthin zusammenfällt.

Auf reformirter Seite dagegen scheint die Sache ebner zu liegen. Zwar bietet sich hier bei der behaupteten Doppelnatur mit Verwerfung der Idiomen-Communication eine andre Spaltung dar, welche die *admonitio Neostadensis* ausspricht, eine *gemina mens*, jene „doppelte Reihe von Bewußtseinszuständen.“ Aber es ist sehr die Frage, ob nach der Consequenz der Grundanschauung das zeitliche Bewußtsein des Gottmenschen und das ewige Selbstbewußtsein der *secunda persona trinitatis* zugleich in das zeitlich sich entwickelnde gottmenschliche Subjekt fallen sollen. Dies ist wohl so wenig der Fall, als die Lutheraner die *scientia personalis* und *habitualis* dem Sohn der Maria als solchem schlechthin vindiciren. Vielmehr möchte die Sache so stehen, daß anstatt jener lutherschen Spaltung der menschlichen Natur in ihre illokale und lokale Subsistenz vielmehr in die Lebens-Aeußerung der göttlichen eine Distinktion fällt, wonach die *mens duplex* sich eigentlich vertheilt an den λόγος, sofern er Person der Trinität ist, und den konkreten Gottmenschen, sofern sich in Jesus jene Person menschlich, d. h. als menschliches Individuum darstellt und entwickelt.¹ Der λόγος *totus extra Jesum* ist die *secunda persona trinitatis* als solche, mit der *scientia personalis*, der λόγος *totus in Jesu* ist dieselbe alles durchdringende und belebende göttliche Hypostase, sofern sie Lebensprincip dieses Individuums ist, des Gottmenschen, dessen individuel-

¹ In aller Naivetät tritt diese *duplex mens* als dem zeitlichen Gottmenschen inwohnend entgegen in der Ev. K. Zeitung 1845. Nr. 23. „Wie im Leben Jesu sein göttliches Ich unwandelbar feststand, sein menschliches Ich aber zunahm an Alter, Weisheit und Gnade“ u. s. w.

les Bewußtsein nicht schlechthin Alles umfaßt. Lebensprincip dieses Individuums ist der λόγος, weil er *hominem Jesum sustentat*, sein Dasein und Personsein absolut bedingt, ihm *gratiose* inwohnt durch den h. Geist, also durch eine Verbindung mit ihm, welche nur in sofern kann specifisch verschieden heißen von der graduell minder innigen und vollkommenen Verbindung mit andern Menschen, als dieselbe durchaus primitiv, nicht erst geworden, und durchaus den höchstmöglichen Grad der endlichen Vollkommenheit mit sich führend, wie auch absolut heiligend ist. Das ist es, was ich meinte mit der ungefähren Congruenz der reformirten Theorie und der Dorner'schen Desiderata. Die reformirte gottmenschliche Lebensentwicklung ist eben nichts anders als die normal menschliche Lebensentwicklung dessen, der wegen seiner einzig-innigen Relation zu dem allem logischen Wesen zu Grunde liegenden λόγος der Gottmensch ist. Wie der Verfasser mit Recht die moderne Kritik der lutherschen Idiomen-Communication auf die *admonitio Neostadensis* zurückführt: so läßt sich ein allmähliges Hereinbrechen reformirter Anschauungen in die lutherische Christologie seit Zinzendorf und seit der pietistischen Theologie, welche jene Lehre allmählig beseitigte, nachweisen, und auch der Verfasser dürfte durch sein Beispiel die Behauptung bestätigen, daß ein Fortschritt über die in der lutherischen Dogmatik abgeschlossene Form der Lehre von der Person Christi nur dadurch möglich ist, daß dieselbe auf reformirte Weise gesprengt wird.

Z u s ä t z e.

Zu S. 32. Vgl. Ursinus p. 619. *Ita est (λόγος) in natura humana inseparabiliter et personaliter, ut simul sit etiam extra naturam humanam in omnibus mundi partibus repletive, in sanctis hominibus et angelis speciali praesentia. Nam unio personalis duarum naturarum non evertit generalem actionem praesentiae majestatis, nec impedit specialem.*

Zu S. 49 Note 1. Boyle S. 128. „Christus hat zwar das Lösegeld für uns bezahlt. Aber die lautere Gnade Gottes ist gewesen, welche uns diesen Christum geschenkt hat, aus lauterer Gnade ist geschehen, daß er das Lösegeld angenommen; er war weder dieses noch jenes zu thun verbunden.“

Zu S. 52. Catech. Genev. (Niemeyer p. 130) *Spiritu sancto repletus perfectaque omnium ejus donorum opulentia cumulatus fuit, quo nobis ea impertiat, cuique pro mensura, quam nobis convenire novit pater. Illa ex eo tanquam fonte haurimus quidquid habemus bonorum spiritualium.*

Zu S. 57 Note 1. Das Hineinfallen der Justification als göttlichen Akts in die Election ist am klarsten bei Melchior II. de investigatione praedest. p. 464, wenn er unterschieden haben will *in electionis decreto actum δεσποτικὸν α νομοθετικῷ, sive eum, qui liberrimae potestatis gratiae est ab illo, qui est judicii juxta sanctissimum ordinem foederis. Hic actus posterior involvit intuitum fidei et communionis cum Christo. Et re hoc modo considerata, manifestum est, vere quoque dici posse non tantum fidem tanquam conditionem ingredi executionem salutis electorum, sed etiam ipsam electionem.* Sofort bemerkt er aber, daß man diesen zweiten Akt der Election gewöhnlich nach dem Apostel Justification nenne.

Zu S. 65. Mit den kurzen Andeutungen der Helv. Conf. c. 11 ist zu verbinden, was ihr Verfasser Bullinger schon 7 Jahre vor ihrem Erscheinen in seiner: *Summa christlicher Religion* sagt (Schenkel 1. p. 283): „Wenn Christus unsre vollkommne Vollkommenheit ist: also hat er dem Gesetz Gottes genug gethan, und auch uns das Gesetz erfüllt. Denn Christus ist unsre Gerechtigkeit und Vollkommenheit, oder Erfüllung des Gesetzes. — Sprichst du, ich bin wohl rein von

Sünden, dieweil mir mein Gott mein Sünd nicht verrechnen will vm Christi Tods und Gehorsams wegen: wo hab ich aber jetzt auch Gerechtigkeit? Denn ob ich wohl Guts wirke aus der Gnad' Gottes, ist doch in mir bis in meinen Tod der Rest so stark, daßs er mir alle meine Werk verhöhnt, daßs ich sie als eine vollkommne Gerechtigkeit für Gottes Augen nicht bringen darf: wo hab ich nun Gerechtigkeit? So ist dir fürgesagt, daßs Christus dem Gesetze habe genug gethan, und sei worden unsre Gerechtigkeit, ja in ihm sei alle Vollkommenheit, Das wisse jetzund, daßs Gott die vollkommne Gerechtigkeit Christi dir zurechnet für deine eigne Gerechtigkeit.“ Damit zu vergl. Cat. Genev. (Niem. p. 164): *Quum in eo sita sit tota salutis nostrae fiducia, ut accepta nobis feratur obedientia ipsius, quam patri praestitit, perinde ac si nostra foret: ipsum a nobis possideri necesse est.* p. 131. Nam ab ipso mutuemur oportet, quidquid nobis apud nos deest.

Zu S. 67. Aretius II. p. 356. *Quia filius dei unigenitus dominus noster Jesus Christus obediens fuit perfecte usque ad mortem crucis, in eaque obedientia aeternum manet, magis nos ligamur ad praestanda officia nostra.*

Zu S. 137. Gerade so läßt sich auch sagen: das Haben des h. Geistes ist nichts anders als glauben, denn *fidei initium est acceptio spiritus sancti*, und *fide inchoata magis magisque accipitur spiritus s. qui reliqua deinde per fidem in nobis operatur* (Ursin. p. 403). Das *initium fidei* setzt voraus eine *actio spiritus*, und das Haben des h. Geistes, wie es erkannt wird *ex effectis vel beneficiis ejus*, ist selbst nichts anders als das Objektsein für die überall gegenwärtige Heilswirksamkeit des Geistes, wodurch er (*efficaci praesentia sua*) *in ecclesiae membris dona sua creat, excitat, et paulatim perficit* (p. 402). Das *spiritum habitantem in se cognoscere* ist also auch nur ein *dici*, wie das *dari, mitti, effundi*, und heist nur, die Geisteswirkungen, *in specie* den Glauben in sich erkennen.

**Verzeichniß der hauptsächlich benützten, zum Theil
minder bekannten Quellenschriften.**

- Bernh. Erasmus Aevermann, Kurzer Unterricht christlicher Lehr über den
Heidelb. Katech. Hanau 1675.
- Benedictus Aretius, *Problematum theologicorum, quibus praecipui verae
religionis loci perspicua methodo tractantur, pars I et II. Lausan-
nae* 1578.
- Joh. Henr. Alstedius, *theologia didactica exhibens locos communes me-
thodo scholastica. Hanoviae* 1627.
- Henrici Alting *Scriptorum theologicorum tom. III. Amstelod.* 1644.
- Jac. Christoph. Beckii *Synopsis institutionum universae theologiae. Basil.*
1765.
- Guillaume Beveridge (Evêque de S. Asaph) *Reflexions sur la religion.*
Amsterdam 1731.
- Robert Boyle, Himmlischer Liebestriumph. Göttingen 1682.
- J. Bucanus, *institutiones theologicae. Genev.* 1604.
- Henricus Bullinger, *Catechesis de praecipuis capitibus religionis chri-
stianae. Tiguri* 1596.
- Phil. David Burk, die Rechtfertigung und deren Versicherung im Herzen.
Stuttgart 1763.
- Joh. Csccejus, *Summa doctrinae de foedere et testamento Dei. Amstel.*
1691.
- —, *Summa theologiae ex scripturis repetita. Genevae* 1665.
- Lambertus Danaeus, *Isagoge christiana. Genev.* 1591.
- Cunrad. Dieterici *Institutiones catecheticae. Ulmae* 1640.
- H. O. Duising, *dissert. ad artic. symb. qui agit de sessione Christi ad dex-
tram patris. Marp.* 1741.
- Raphael Eglinus, *de magno illo insitionis nostrae in Christum mysterio.*
Marp. 1613.
- —, *de foedere gratiae. Marp.* 1613.
- Joh. Gisenius, *Calvinismus, h. e. errorum Zwinglio-Calvinianorum enu-
meratio etc. Giefsae* 1620.

- Matth. Haffenreffer, *loci theologici*. Stuttg. 1642.
- Joh. Henr. Heideggeri *Medulla theologiae Christianae*. Tiguri 1713.
- —, Mark und Kern der christlichen Gottsgelehrtheit. Basel 1734.
- Petri van Hoeke, *Lucubrationes in Catechesin Palatinam*. Lugd. 1711.
- Joh. Hoornbeeck, *Summa controversiarum religionis*. Trajecti 1653.
- Antonii Hulsii *Systema controversiarum theologicarum I, II*. Lugd. 1677.
- F. Keckermanni *Systema theologiae*. Hanov. 1607.
- Phil. Lansberg, *Catechesis religionis christianae*. Neostad. 1595.
- Sam. Maresius, *Theologiae elencticae nova synopsis*. Groning. 1648.
- Joh. Markii *Compendium theologiae christianae didactico elencticum*. Amstelodami 1690.
- Hector Gottfr. Masius, Kurzer Bericht von dem Unterschied der wahren evangelisch-lutherischen und der ref. Lehre. Neu. Hamburg 1843.
- Joh. Martinus, Catechisation über den Heidelberger Katechismus. Duisburg 1672.
- Petrus van Mastricht, *Theoretico-practica theologia*. Traject. 1699.
- Joh. Melchioris *Fundamenta theologiae didascalicae ed. Lampe*. Marp. 1724.
- —, *Opera theologica*. Herborn 1693.
- Frid. Just. Mengwein, *Theologia thetico-polemica*. Lips. 1705.
- Wolfgang Musculus, *Loci communes sacrae theologiae*. Basileae 1563.
- Nicol. Nonnen, *Meditationes de summo dominio θεανθρώπου exaltati in Universum*. Bremae 1746.
- Guilielmi Perkinsi *Catechismus*, deutsch von Mayer. Basel 1606.
- J. Rodolphus Rodolph, *Catechesis palatina illustrata*. Bernae 1697.
- —, *Theologiae christianae τὰ τῆς πίστεως*. *ibid.* 1713.
- Gerhard Tersteegen, Erklärung vom Glauben, von der Rechtfertigung u. s. w. Neu. Gmünd 1827.
- Franciscus Turretinus, *Institutio theologiae polemicae*. Genev. 1686.
- Zach. Ursinus, *Doctrinae christianae compendium sive Comment. catech.* *Genevae* 1584.
- Marcus Frid. Wendelinus, *Christianae theologiae libri III*. Hanov. 1641.
- J. C. G. Wildermet, Catechetische Einleitung zur gründlichen Erforschung der wahren Religion. Biel 1749.
- H. Witsius, *de oeconomia foederum dei cum hominibus*. Leovaerdiae 1685.

Druckfehler.

Wegen der Entfernung des Druckorts konnte der Verfasser die Correctur nicht selbst besorgen. Der Leser wird daher gebeten, nachstehende Druckfehler gütigst zu verbessern und unwesentliche Versehen entschuldigen zu wollen.

Seite	2.	Zeile	2. v. o.	statt: menscliehe	lies menschliche.
-	7.	-	2. v. o.	- <i>humilitatio</i>	- <i>humiliatio.</i>
-	14.	-	6. v. o.	- <i>sucjectio</i>	- <i>subjectio.</i>
-	47.	-	8. v. o.	streiche das Komma hinter Lutheraner.	
-	58.	-	2. v. o.	statt: 2	lies 1.
-	61.	Note		- Wilsius	- Witsius.
-	61.	Zeile	13. v. u.	- Perkin's	- Perkins.
-	61.	-	1. v. u.	- <i>Becuii</i>	- <i>Beckii.</i>
-	62.	-	3. v. u.	- Erduldung	- Erduldung.
-	65.	-	5. v. u.	- <i>obedientia</i>	- <i>obedientia.</i>
-	69.	-	13. v. o.	- <i>Expl. Lat.</i>	- <i>Expl. Cat.</i>
-	73.	-	18. v. u.	- solche	- solchen.
-	76.	-	4. v. u.	- <i>oevres</i>	- <i>oeuvres.</i>
-	76.	-	9. v. u.	- <i>a l'egard</i>	- <i>à l'égard.</i>
-	79.	-	7. v. u.	- eines	- seines.
-	80.	-	7. v. o.	ist das Wort nicht zu streichen.	
-	88.	-	1. v. o.	statt: <i>Decensus</i>	lies <i>Descensus.</i>
-	104.	-	16. v. o.	- <i>dignatas</i>	- <i>dignitas.</i>
-	104.	-	19. v. o.	- <i>humilitatio</i>	- <i>humiliatio.</i>
-	109.	-	1. v. u.	- Entwicklung	lies Entwicklung.
-	110.	-	3. v. u.	ist das zweite Komma zu streichen.	
-	116.	-	4. v. u.	statt: Belrachtungen	lies Betrachtungen.
-	124.	-	7. v. o.	- zeitlose	- zeitliche.
-	127.	-	11 u. 12. v. o.	- <i>a</i>	- <i>à.</i>
-	-	-	20. v. o.	- <i>perseverance</i>	- <i>persévérance.</i>
-	-	-	3. u. 6. v. u.	- <i>a</i>	- <i>à.</i>
-	130.	-	17. v. o.	- Jutherischen	- lutherischen.
-	132.	Note		- Burn	- Burk.
-	134.	Zeile	4. v. u.	- <i>veritas</i>	- <i>novitas.</i>
-	136.	-	13. v. o.	- lutherichen	- lutherischen.
-	145.	-	14. v. o.	nach sitzen ein Komma.	
-	145.	-	22. v. o.	statt: <i>idiomatium</i>	lies <i>idiomatum.</i>
-	151.	-	11. v. o.	vor meine ein Komma.	
-	153.	-	7. v. o.	vor wird ein Komma.	
-	154.	-	8. v. o.	statt: Resonnement	lies Raisonement.
-	154.	-	3. v. u.	- Luther	- Luther.
-	160.	-	1. v. o.	- allen	- allem.
-	163.	-	10. v. o.	- ihre	- ihm.
-	166.	-	8. v. o.	- <i>d'Outreint</i>	- <i>d'Outrein.</i>
-	170.	Note		- <i>procul</i>	- <i>prout.</i>
-	173.	Zeile	3 u. 4. v. o.	- auf sie in etc.	- auf sie. Die in das zeitliche Bewußtsein der Gläubigen fallende Justication —
-	179.	-	15. v. o.	- <i>vindictiva</i>	- <i>vindicativa.</i>
-	186.	-	2. v. o.	- vollendeten	- vollendete.
-	-	-	8. v. o.	- welcher	- welches.
-	-	-	8. v. o.	- einen andern	- ein anderes.
-	-	-	8. v. o.	- äquipollenten	- äquipollentes.
-	-	-	8. v. o.	- den	- das.
-	187.	-	12. v. o.	nach Gottes, das Komma zu streichen.	

Schneckenburger, Mathias,

Zur kirchlichen Christologie die orthodoxe Lehre vom doppelten Stande
Christi nach lutherischer und reformirter Fassung

Pforzheim 1848

Dogm. 885 m

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10399379-5